

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

Mémoire

Présenté à

l'Université du Québec à Trois-Rivières

Comme exigence partielle

De la maîtrise en philosophie

Par

Éric Pépin

La nature de l'intentionnalité dans la philosophie de John R. Searle.

Automne 2009

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## SOMMAIRE

L'intentionnalité est une caractéristique de la conscience. Beaucoup d'états conscients sont dirigés vers quelque chose, qui parfois n'existe pas. Cette caractéristique qu'a la conscience d'être à propos de quelque chose est l'intentionnalité (Brentano).<sup>1</sup> L'intentionnalité renvoie aux choses qu'elle représente. Lorsque nous croyons ou désirons quelque chose, nous sommes en mesure de nous représenter ce qui doit être le cas pour que nos croyances soient vraies et que nos désirs soient satisfaits. C'est en ce sens que nous disons que l'intentionnalité représente les choses. Elle représente ses conditions de satisfaction. L'intentionnalité fonctionne en relation avec d'autres états intentionnels. Elle fonctionne également sur un arrière-plan de capacités mentales non représentatives qui ont trait au comment sont les choses et au comment faire les choses. De plus la causalité est intentionnelle. Nous savons ce qui a causé le fait que nous avons une expérience visuelle de la fleur. Il s'agit de la fleur. Nous faisons l'expérience directe de cette causalité. Nous n'avons pas besoin d'inférer des régularités universelles. Nos actions et nos perceptions fonctionnent de façon sui-référentielle. Pour qu'une action soit réussie, il faut qu'elle soit causée par la tentative de l'agent, et non par hasard. La conscience est causée par les processus neurologiques et elle est une propriété du cerveau. La conscience conserve ses propriétés subjectives tout en évitant le dualisme Cartésien.

---

<sup>1</sup> De l'article de Brentano "Psychology from an Empirical Standpoint" publié en 1874.

## REMERCIEMENTS

En préambule à ce mémoire, je souhaite adresser ici tous mes remerciements aux personnes qui m'ont apporté leur aide et qui ont ainsi contribué à l'élaboration de ce mémoire. Tout d'abord, Monsieur Daniel Vanderveken, directeur de recherche de ce mémoire, pour tout l'aide et le temps qu'il a bien voulu me consacrer. Merci à Madame Suzanne Foisy, Directrice des programmes de cycles supérieurs, pour l'aide concernant la présentation matérielle de ce mémoire. Et merci à Marie-Pierre pour ses encouragements et sa patience.

## TABLE DES MATIÈRES.

SOMMAIRE P. 2

REMERCIEMENTS P. 3

INTRODUCTION P. 6

- 1- Le tournant linguistique. P. 9
- 2- La place de l'intentionnalité au sein de la conscience. P. 13

CHAPITRE I

LES ÉTATS INTENTIONNELS. P. 21

- 1- Considérations générales à propos de l'intentionnalité. P. 22
- 2- Le problème de la signification. P. 34
- 3- L'intention de signification. P. 36
- 4- Les croyances et les désirs. P. 39
- 5- L'arrière plan et le réseau. P. 41
- 6- La causalité intentionnelle. P. 47

CHAPITRE II

LES ACTES INTENTIONNELS. P. 55

- 1- La perception. P.55
- 2- L'action. P. 67
- 3- La sui-référentialité des conditions de satisfaction. P. 77
- 4- Les actions collectives. P. 80

### CHAPITRE III

#### DIFFICULTÉS DE LA THÉORIE DE L'INTENTIONNALITÉ. P. 87

- 1- Le caractère logique de la causalité de la perception. P. 87
- 2- La nature de la sui-référentialité de l'action. P. 91
- 3- Écart transcendantal entre intentionnalité et réalité. P. 92
- 4- La phénoménologie de l'action. P. 95
- 5- L'expérience de l'action. P. 98

### CHAPITRE IV

#### NATURALISATION DE L'INTENTIONNALITÉ. P. 103

- 1- Conceptions invraisemblables de notre vie mentale. P. 103
- 2- Quelques caractéristiques de la conscience chez Searle. P. 106
- 3- La conscience faisant partie de la nature. P. 112
- 4- La dépendance de l'intentionnalité sur la conscience. P. 121

#### CONCLUSION P. 127

#### BIBLIOGRAPHIE P. 132

## La nature de l'intentionnalité dans la philosophie de John Searle.

### INTRODUCTION

L'objectif de ce travail est de présenter l'intentionnalité dans la théorie de John R. Searle. Pour réaliser ce projet, nous allons comparer les états intentionnels aux actes de discours et analyser les différentes composantes des états et des actes intentionnels. Nous présenterons également une vision générale de l'intentionnalité comme faisant partie de la conscience, à un niveau plus général. Il sera question au premier chapitre de certaines notions générales ainsi que des états mentaux telles que les croyances et les désirs. Par la suite, il sera question au deuxième chapitre des actes intentionnels, telle la perception, l'action individuelle et l'action collective. Il sera également question d'une de leurs caractéristiques particulière, la sui-référentialité. Au troisième chapitre nous présenterons certaines critiques envers la théorie de l'intentionnalité, en particulier à propos de la perception et de l'action. Nous terminerons ce travail en présentant, au quatrième chapitre, le naturalisme biologique.

La théorie de l'intentionnalité de John R. Searle devrait intéresser tous ceux et celles qui sont préoccupés par le fonctionnement de la conscience. Il a

écrit sur un grand nombre de sujets. Nous pouvons affirmer qu'il transcende la philosophie analytique tellement les sujets auxquels il s'est intéressés sont nombreux et diversifiés.

« Son style direct et clair, la généralité de ses hypothèses, le soin qu'il prend à les illustrer, son esprit de méthode, ses critiques féroces aux théories rivales lui ont valu dès le départ un large public. Searle a ainsi élaboré une oeuvre philosophique marquante d'une grande unité sur le langage, l'esprit et la société. »<sup>2</sup>

La position de Searle est en grande partie réactionnelle. En particulier en ce qui concerne les différentes formes de matérialisme en philosophie de l'esprit, qui rejettent, plus ou moins ouvertement, l'existence de la conscience en tant qu'entité essentiellement subjective, ainsi que notre façon de déterminer ce qui est réel et ce qui ne l'est pas. Cet aspect de sa philosophie se manifeste dans tous ses travaux. De plus, le réalisme de Searle rejoint le réalisme naïf. C'est-à-dire le fait que le monde existe indépendamment de nos représentations, de l'intentionnalité (croyances, désirs, perceptions...). Ce réalisme n'est pas une théorie de la connaissance mais plutôt une théorie ontologique :

« Le réalisme est le fait qu'il y a une façon dont les choses sont qui est logiquement indépendant de toute représentation humaine. Le réalisme ne dit pas comment les choses sont, mais plutôt qu'elles ont une certaine façon d'être ».<sup>3</sup>

La réalité est donc indépendante de nos représentations. Searle insiste également sur le fait que le réalisme naïf qu'il propose n'est pas qu'une

---

<sup>2</sup> Vanderveken, D., "Présentation", *Searle with his replies* p. 1

<sup>3</sup> J.R Searle, *The construction of social reality*. P. 155.



hypothèse, mais la possibilité même de certaines thèses ou hypothèses concernant la réalité. Le réalisme est un *espace de possibilités*.

De plus, Searle défend la théorie correspondantiste de la vérité. Pour Searle, la vérité doit correspondre aux faits. Une énonciation est vraie si et seulement si elle représente des faits existants. Ces deux théories influencent l'ensemble de sa pensée, en particulier de sa théorie de l'intentionnalité.

Dans son étude de l'intentionnalité, Searle reconnaît le rôle majeur qu'y joue le langage, en particulier lors de l'expression d'états intentionnels. Pour lui, la philosophie du langage est une branche de la philosophie de l'esprit. Bien que le langage n'est qu'une forme dérivée d'intentionnalité, comme nous le verrons ultérieurement, il n'en reste pas moins qu'il est un moyen privilégié d'accéder à la conscience et de décrire les phénomènes intentionnels. Comme plusieurs philosophes analytiques, Searle fut grandement influencé par ce qui est commun d'appeler le tournant linguistique, c'est-à-dire un moment dans l'histoire de la philosophie où l'analyse du langage a pris une place importante. Il nous a donc semblé important de retracer les origines de ce tournant linguistique pour être en mesure de bien situer l'apport de Searle à la tradition analytique.

### Le tournant linguistique.

Le tournant linguistique<sup>4</sup> est un changement de paradigme dans l'histoire de la philosophie. Les raisons qui ont amené ce changement sont, entre autres, la reconnaissance du fait que la signification est objective et non pas subjective. De plus, le langage constitue l'accès le plus direct à l'esprit. Nous utilisons les mots et le langage pour nous référer aux choses. Les mots n'ont leur sens qu'à l'intérieur d'un énoncé. Ces affirmations constituent les principes de base essentiels à la compréhension du tournant linguistique. Le tournant linguistique n'apparut pas à un moment précis. Plusieurs mécontentes et différences d'opinions se sont exprimées au sein même des penseurs analytiques dès le tout début du tournant linguistique. Par contre, plusieurs étaient d'accords pour affirmer que l'analyse du langage se présente comme le moyen le plus naturel d'effectuer la recherche scientifique. Examinons maintenant ce qui est à l'origine de ce tournant linguistique et comment la méthode utilisée par Searle se situe dans ce courant linguistique en philosophie.

Ce qui est considéré comme le fondement de l'approche du langage et du tournant linguistique est le principe du contexte formulé par *Gottlob Frege* dans

---

<sup>4</sup> Avant de s'intéresser à l'intentionnalité, donc à la philosophie de l'esprit, Searle a élaboré une théorie des actes de discours qui s'inspirent directement du tournant linguistique et ce qui en a suivi. La présentation du tournant linguistique nous a semblé importante puisque plusieurs notions développées dans la théorie des actes de discours sont reprises dans la théorie de l'intentionnalité. Il y a en effet plusieurs comparaisons entre les actes de discours et les états intentionnels (direction d'ajustement, conditions de satisfaction...). De plus, étant donné que la méthode utilisée par Searle pour étudier l'esprit est l'analyse du langage, il nous semblait donc approprié de présenter au lecteur d'où cet intérêt pour le langage provenait dans l'histoire de la philosophie.

son livre *Fondement de l'arithmétique* en 1884.<sup>5</sup> Selon ce principe, il suffit de reconnaître qu'une proposition prise comme un tout est l'unité de base du sens. La signification des mots d'un énoncé détermine les conditions de vérité de la proposition qu'il exprime. Ce principe est énoncé comme une réponse à la question Kantienne : « Si nous n'avons aucune représentation ni intuition d'un nombre, comment peut-il jamais nous être donné ? » Pour Frege, un mot n'a de signification qu'à l'intérieur d'un énoncé qui exprime une proposition. Il appelle pensée la proposition qui est le sens d'un énoncé en un contexte. Une proposition est une pensée puisque le rapport entre la proposition et les parties de la proposition correspond au rapport entre une pensée et ses parties. La décomposition de cette proposition nous permet de saisir la pensée, d'où l'utilité de l'analyse du langage. Pour Frege, c'est d'abord la pensée que nous désignons comme vraie ou fausse, ce qui nous permet par la suite de juger la vérité de la proposition. Il y a donc une relation d'identité entre la proposition et la pensée. Il est impossible d'étudier la structure d'une pensée sans faire référence à son expression linguistique. Pour Dummett<sup>6</sup>, Frege a été le premier dans l'histoire de la philosophie à expliquer clairement ce que sont les pensées et en quoi consiste la signification des énoncés et des mots qui les constituent. Le tournant linguistique est un changement important en ce qui a trait au savoir de ce qui est bien fondé. Le tournant linguistique stipule que l'analyse du langage est une meilleure, voire la seule façon d'accéder à la pensée. Les mathématiques et la logique peuvent

---

<sup>5</sup> Frege, G. *Écrits logiques et philosophiques*, Édition du Seuil, 1987.

<sup>6</sup> Dummett, M., *Les origines de la philosophie analytique*. P. 14.

donc être utilisés pour comprendre le langage, et l'étude du langage est une bonne façon de nous éclairer face à certains problèmes d'ordre philosophique.

À cette époque, le langage ordinaire était considéré comme trop imparfait. Il était vague, incomplet, inconsistant et envahi de concept anti-scientifique. Le langage de la science prévaudra donc sur le langage ordinaire. En effet, le succès grandissant de certaines disciplines scientifiques faisait en sorte que le langage utilisé par la science était admiré. Le Cercle de Vienne (Carnap, Feigl, Neurath, Schlick, Waisman) était considéré comme faisant partie du courant positivisme logique. Selon eux, seuls certains énoncés ont une signification. Les énoncés doués de sens sont les énoncés synthétiques de la science, ou les énoncés analytiques de la logique et des mathématiques. Le critère de vérifiabilité des affirmations, c'est-à-dire permettant de déterminer si l'affirmation a une signification, est le suivant : Une affirmation a un sens seulement si la personne sait comment vérifier la proposition affirmée. C'est-à-dire qu'elle sait sous quelles conditions cette affirmation est vraie ou est fausse. (Ayer, 1952) Sinon, ce ne sont que tautologies et pseudo-assertions qui n'ont aucune valeur littérale. Cela signifie que les énoncés de l'art, la philosophie, l'éthique et la religion n'ont aucune signification puisqu'il n'y a aucun moyen d'établir la vérité ou la fausseté des propositions. Évidemment plusieurs critiques envers les positivistes sont venues de nombreuses directions. Pour plusieurs, dont *G.E. Moore* et *Gilbert Ryle*, le langage scientifique n'est pas le seul à être porteur de signification. Le langage ordinaire est plus utile que ce que ne laissaient paraître les positivistes. Il

mérite aussi d'être étudié. En effet, le langage ordinaire est celui que nous utilisons le plus souvent lorsque nous réfléchissons aux événements importants de notre vie. Beaucoup d'erreurs philosophiques seraient évitées si nous accordions plus d'importance au langage ordinaire. Celui qui a mis un terme à la suprématie du langage scientifique et du positivisme est le second Wittgenstein. Après avoir pris ses distances des positivistes logique Wittgenstein affirme que le langage ordinaire fait plus qu'effectuer des descriptions. Il affirme que nous faisons ce qui semble être un nombre indéfini de jeux de langage.(Wittgenstein, 1953) Le langage scientifique n'est qu'un jeu de langage parmi d'autres. Il y a beaucoup de jeux de langage non-scientifiques, comme donner une directive, faire une promesse... Par la suite, Austin affirmera, de façon similaire, mais plus systématique qu'il y a un grand nombre d'énonciations qui ne sont pas vérifiables. Nous ne pouvons établir si elles sont vraies ou fausses bien qu'elles soient correctement formées et qu'elles aient une signification. Il y a en particulier certaines énonciations performatives qui ne servent pas à décrire le monde, mais à le changer. Ainsi, si je vous dis : « Je vous donne ma montre », je ne me contente pas alors de décrire une situation, mais j'agis sur le monde. En prononçant cette phrase, je fais de vous le propriétaire de ma montre. Les énonciations performatives ne sont pas vraies ou fausses, mais faites ou non avec félicité.

Searle, étant un étudiant d'Oxford sous la direction d'Austin reprend ces idées et élabore une théorie systématique de ce qu'il appellera les actes de discours.

« Vouloir dire quelque chose c'est d'abord et avant tout tenter d'accomplir un acte illocutoire en suivant certaines règles dans le contexte d'une énonciation ».<sup>7</sup>

En développant sa théorie des actes de discours, Searle poursuit dans la tradition analytique amorcée par Frege. En affirmant que la philosophie du langage ordinaire est une branche de la philosophie de l'esprit, il nous présente la méthode qu'il utilisera pour son étude de l'intentionnalité, l'analyse du langage ordinaire.

#### La place de l'intentionnalité au sein de la conscience.

Depuis plusieurs siècles, la conscience a été un sujet de discussion important chez les philosophes. Ils se sont longtemps demandés ce qu'était la conscience et quel lien elle entretenait avec la réalité physique du monde naturel. Certains ont affirmé que la conscience était la seule chose à laquelle nous avons un accès direct, et que par conséquent le monde extérieur était composé d'idées qui provenaient de notre conscience. Il s'agit de l'idéalisme. Évidemment cette doctrine a rencontré de nombreux problèmes et n'est presque plus défendue. D'autres ont tout simplement nié l'existence de la conscience en affirmant qu'elle était subjective et que nous ne pouvions pas avoir une connaissance objective à son sujet. Selon le matérialisme, le comportement est le seul accès à ce que nous pourrions appeler « conscience ». La conscience perd toute subjectivité et

---

<sup>7</sup> Vanderveken, D., " Présentation " in *Searle with his replies*. Revue internationale de philosophie, n. 216, 2001 p. 165

individualité. Le matérialisme a beaucoup évolué, du béhaviorisme au physicalisme, de la théorie de l'identité (type-token) au fonctionnalisme qui est largement défendu de nos jours.<sup>8</sup> La troisième façon de décrire la conscience est à l'origine des deux premières, il s'agit du dualisme ayant été proposé par Descartes. Descartes proposait alors tout un vocabulaire pour décrire les événements conscients et non-conscients. La réalité était donc constituée d'une substance (plus tard propriété) consciente, l'esprit, et d'une substance physique, le corps. Pour John Searle, ces points de vue n'étaient pas adéquats. Il considérait que nous devions rejeter le vocabulaire cartésien séparant la réalité en deux choses mutuellement exclusives, qui ne nous permet pas d'affirmer certaines choses, par exemple un système ayant des propriétés mentales peut aussi être physique, ou encore quelque chose de subjectif peut être connu de façon objective. Ainsi, Searle favorisera une approche particulière, il s'agit du naturalisme biologique. Nous présenterons brièvement le naturalisme biologique au quatrième chapitre. Pour l'instant, nous allons examiner les diverses caractéristiques qui composent selon lui la conscience. Nous pourrions ainsi avoir une meilleure compréhension de la relation entre la conscience et l'intentionnalité, étant donné que la théorie de l'intentionnalité se veut holistique. Cette façon de procéder sera utile puisqu'elle nous permettra de mieux critiquer les approches plus traditionnelles, et nous permettra de bien comprendre les fondements du naturalisme biologique.

---

<sup>8</sup> Nous allons présenter au quatrième chapitre certaines approches matérialistes en opposition au naturalisme biologique.

Une caractéristique de la conscience est celle des *modalités finies*. Pour Searle, la conscience humaine s'exprime dans un nombre de modalités finies. Il y a évidemment les modalités sensorielles telles l'ouïe, l'odorat, la vision, le toucher et le goût, le sens de l'équilibre, la proprioception ainsi que le flux mouvant de la pensée. Le fait que les modalités soient finies est une conséquence de l'histoire de l'évolution humaine. Notre espèce a simplement développé ces modalités et non certaines autres.

Nos états conscients se présentent à nous sous une forme unifiée, c'est-à-dire d'une *séquence unifiée*. Nos expériences font partie d'un seul événement conscient. Par contre, l'unité se présente sous deux dimensions. La première est l'unité horizontale. C'est l'organisation de l'expérience consciente en un court laps de temps. Si je suis en train de prononcer une allocution, les choses que je viens de dire durant mon allocution sont toujours présentes en tant que connaissance immédiate à ma conscience alors que je poursuis mon discours, même si ces choses ne sont plus dites ni pensées. La deuxième dimension est l'unité verticale. Il s'agit de la connaissance immédiate et simultanée que j'ai de l'ensemble des caractéristiques de mon état conscient. Ainsi lorsque je suis en présence d'une rose, je peux simultanément apprécier la beauté de cette rose ainsi que son odeur agréable.

De plus, un *sentiment subjectif* accompagne nos états conscients. Cette subjectivité implique que l'on se demande quel effet cela fait, tel ou tel état



conscient. Par exemple, nous pouvons nous demander quel effet cela fait de voler, supposons que nous savons que les oiseaux ont une conscience. Pour Searle, l'aspect subjectif de la conscience est ce qui cause le plus d'embarras lors de débats philosophiques sur la nature de la conscience. Un des plus solide argument en faveur de cette caractéristique de la conscience se retrouve dans un article de Thomas Nagel, "What is it like to be a bat ?"<sup>9</sup> Dans cet article, Nagel affirme que nous pourrions connaître parfaitement le système de navigation par onde de la chauve-souris, tant au niveau matériel que fonctionnel et biologique. Par contre, il nous manquerait tout de même quelque chose. C'est-à-dire, quel effet cela fait d'être une chauve-souris. Quel sentiment subjectif accompagne le fait de se déplacer comme une chauve-souris ?

Une autre caractéristique de la conscience est sa *structure figure-fond*. Si je concentre mon attention sur quelque chose en particulier, cela se produira sur fond d'un arrière-plan, qui n'est pas le centre de mon attention. Ainsi, si j'ai une perception de la table face à moi, cette perception aura comme arrière-plan la pièce. De plus, les perceptions que j'ai sont organisées. Elles ne sont pas simplement indifférenciées, mais elles sont organisées en objets et en propriétés d'objets.

La conscience fonctionne également selon un *aspect de familiarité*. Cette caractéristique est pour l'auteur :

---

<sup>9</sup> T. Nagel, "What is it like to be a bat?". *Philosophical review*, vol. 83 (1974) : 435-450.

« Le fait de posséder au préalable un appareillage suffisant pour engendrer une conscience aspectuelle et organisée garantit automatiquement que les caractéristiques aspectuelles de l'expérience consciente ainsi que les structures et les organisations de la conscience qui se présenteront seront plus ou moins familières ».<sup>10</sup>

Searle est d'accord avec Wittgenstein pour dire qu'il n'y a pas « d'acte de reconnaissance ». (Wittgenstein 1953) Lorsque j'entre dans ma chambre, elle me paraît tout simplement familière. .Même s'il y a un extra-terrestre rose en plein milieu, c'est toujours ma chambre, j'ai toujours un corps, je sens la force de la gravité, je sens le poids qui est le mien...etc. L'aspect de familiarité s'effectue à trois degrés. Au sommet, il y a les gens, les scènes et les choses que je vois dans ma vie ordinaire. Au milieu il y a les choses étranges, les scènes étranges que je peux toutefois catégoriser et reconnaître. Au bas, il y a les choses et les scènes que j'ai de la difficulté à catégoriser. Les cas où je ne peux absolument pas catégoriser ou reconnaître les choses et les scènes seraient des cas pathologiques. Cet aspect de familiarité rend possible l'organisation de ce qui affecte notre conscience.

Une autre caractéristique de la conscience est celle du *débordement*. C'est-à-dire que les états conscients ont une référence qui va au-delà de leur contenu immédiat. En effet, le contenu de mes pensées ne se limite pas à celui qui est immédiat. Ce contenu se répand et se connecte avec d'autres pensées. L'exemple que donne Searle est le suivant. Supposons que je regarde par la fenêtre les arbres

---

<sup>10</sup> Searle, J.R, *La redécouverte de l'esprit*, p.189

et le lac. Si on me demande ce que je vois, ma description pourrait s'étendre à l'infini. Ce que je vois, ce n'est pas seulement un écran d'ordinateur, mais un de telle marque, comme ceux qui sont à tel endroit, semblable à telle chose ou à tels autres et ainsi de suite. Donc, le contenu immédiat de mes pensées déborde. Ce qui nous introduit à une autre caractéristique.

Un aspect plutôt bien connu de la conscience est celui du *centre et de la périphérie du champ de la conscience*. Il y a des choses qui sont au centre et en périphérie de notre attention. Même si nous ne portons pas attention à certaines choses, nous en sommes néanmoins conscients. Ces choses sont en périphérie de notre attention. Par exemple, mon attention n'était pas centrée sur la sensation du plancher sur mes pieds de la pièce dans laquelle je me trouve en ce moment, par contre, il est faux de dire que cette sensation était inconsciente. Elle était consciente, mais n'était seulement pas au centre de mon attention.

La conscience a également des *conditions limites*. C'est-à-dire qu'il y a des choses qui font partie de la localisation spatio-temporelle et sociobiologique de mes états conscients. Par contre, cette localisation peut ne pas être objet de la conscience, ni même être présente en périphérie de mon attention. Par exemple, si je marche dans la rue, je n'ai aucune pensée concernant le jour de la semaine, la saison, depuis combien de temps je n'ai pas mangé et ainsi de suite. Par compte, toutes ces choses font parties de la localisation spatio-temporelle et sociobiologique de mes états conscients au moment où je marche.

L'*humeur* est aussi une caractéristique importante de la conscience. L'humeur peut être vécue de façon consciente, mais elle n'est pas intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle n'est pas dirigée vers quelque chose. Pour Searle :

« L'humeur donne [...] le ton ou la couleur qui caractérise l'ensemble d'un état conscient ou d'une suite d'états conscients ».<sup>11</sup>

L'humeur est donc un « ton » que l'on peut attribuer à nos expériences présentes. La relation entre l'humeur et la conscience est le fait que l'humeur a comme trait d'envahir nos expériences conscientes. De plus, comme nous avons dit l'humeur n'est pas intentionnelle, par contre elle pénètre nos formes conscientes d'intentionnalité.

De plus, un aspect de la conscience est la *dimension plaisir / déplaisir*. C'est-à-dire que les états conscients, qui sont larges, unifiés et cohérents comportent une dimension plaisir / déplaisir. Nous pouvons toujours poser les questions, est-ce que c'était plaisant ? Cela vous a-t-il plu ? Donc à chaque état conscient nous pouvons attribuer une qualification sur la dimension plaisir / déplaisir, et cette dimension a elle-même des sous-dimensions étant donné le fait que nos états conscients ne soient pas seulement plaisants ou déplaisants, mais peuvent être plus ou moins plaisants, légèrement déplaisants...etc.

---

<sup>11</sup> Ibid., 195.

Finalement, la dernière particularité de la conscience, celle qui nous intéresse le plus, est celle de l'*intentionnalité*. Pour Searle, la conscience est en majeure partie intentionnelle. La plupart des états conscients sont dirigés vers quelque chose, même si cette chose n'existe pas. Tous nos états conscients ne sont cependant pas intentionnels. Ainsi, je peux seulement être déprimé ou enthousiaste, sans que ce soit dirigé vers quoi que ce soit. Dans la majorité des cas, la conscience est conscience « de », et ce « de » est celui de l'intentionnalité. Selon l'auteur, seul un être capable d'avoir des états intentionnels conscients est capable d'avoir des états intentionnels tout court. Il y a un lien conceptuel entre la conscience et l'intentionnalité. Searle accorde beaucoup d'importance à l'intentionnalité dans son étude des comportements conscients.

Comme Searle le dit lui-même, la tâche d'identifier ces caractéristiques peut paraître à la fois d'une difficulté insurmontable et en même temps d'une facilité dérisoire. La brève présentation de ces caractéristiques nous a permis de voir qu'effectivement ces caractéristiques semblent émerger du bon sens. En effet, aucune de ces caractéristiques n'est surprenante à première vue. Par contre, le fait de bien les articuler et de les définir nous permet d'appréhender la conscience avec beaucoup plus de précision. Nous avons choisi de présenter l'ensemble des caractéristiques de la conscience, tout en étant conscient qu'il accorde une plus grande place dans ses écrits à certaines d'entre elles, l'intentionnalité par exemple. Ainsi, ayant en tête ces différents concepts, il est plus facile d'étudier et d'évaluer les travaux de Searle sur l'intentionnalité. Nous

allons donc poursuivre ce travail en analysant de façon plus précis la dernière caractéristique de la conscience, l'intentionnalité.

## CHAPITRE I

### LES ÉTATS INTENTIONNELS

Dans son livre *L'intentionnalité*, John Searle se donne pour but de comprendre comment les êtres humains imposent de l'intentionnalité à des entités qui ne sont pas intrinsèquement intentionnelles. Pour lui, l'intentionnalité (et la conscience) relève de la biologie humaine, au même titre que la digestion ou la circulation sanguine. Il s'agit d'une vision naturaliste de l'intentionnalité. L'intentionnalité est donc objective et nous pouvons avoir une connaissance à son sujet. Nous allons débiter en présentant dans cette partie quelques caractéristiques de base de l'intentionnalité. Quelques aspects de la théorie de Searle seront présentés. Entre autres, l'intentionnalité est dirigée vers les choses, l'intentionnalité comme représentation, le problème de la signification, c'est-à-dire comment nous passons du niveau physique au niveau sémantique, l'intention de signification, la causalité intentionnelle particulière ainsi que la question de savoir si nous pouvons réduire les états intentionnels à des conjonctions de croyances et de désirs.

### Considérations générales à propos de l'intentionnalité

Tout d'abord, il sera question du fait que l'intentionnalité renvoie aux choses. Searle clarifie l'emploi qu'il fait de l'intentionnalité, puisque ce terme est trompeur et il a longtemps été présenté de manière incorrecte. Il y a trois points précis qui distinguent l'intentionnalité comme il nous la présente, de la façon traditionnelle de la présentée. En premier lieu,

« L'intentionnalité est la propriété en vertu de laquelle toutes sortes d'états et d'événements mentaux renvoient à ou concernent ou portent sur des objets et des états de choses du monde ».<sup>12</sup>

L'intentionnalité n'appartient pas à tous les états mentaux, mais seulement à certains. Il y a certains types d'états mentaux qui sont trop vagues pour être considérés comme intentionnel. Par exemple, dans le cas de l'angoisse, il n'est pas évident de déterminer à quoi renvoie cette angoisse. Alors qu'il est beaucoup plus évident de déterminer à quoi renvoie une croyance ou un désir. En résumé, un état S est intentionnel si on peut répondre à des questions telles : S est à propos de quoi ? S renvoie à quoi ? Et S de quoi ? Le second aspect de sa conception de l'intentionnalité est le fait qu'elle n'est pas la même chose que la conscience. Il y a de nombreux états conscients qui ne sont pas intentionnels, entre autres, un sentiment soudain d'exaltation ou encore plusieurs types de réactions physiologiques. Alors qu'il y a aussi plusieurs états intentionnels qui ne sont pas conscients. Par exemple, il y a de nombreuses croyances ou désirs que nous

---

<sup>12</sup> *L'intentionnalité. essai de philosophie des états mentaux* p.15



avons, tout en n'étant pas conscients de les avoir. Il y a l'exemple de la croyance que ma voiture a quatre roues. Jusqu'à ce moment, je n'avais jamais formulé ou examiné cette croyance, bien qu'elle fût présente. La troisième particularité de la théorie de Searle concerne le statut de l'intentionnalité.

« Avoir l'intention et les intentions ne constitue qu'une forme parmi d'autres de l'intentionnalité et ne jouit d'aucun statut spécial ».<sup>13</sup>

Pour lui, avoir l'intention de faire quelque chose est un phénomène intentionnel comme le fait d'avoir une croyance à propos de quelque chose ou encore avoir un désir à propos de quelque chose. Il y a certaines différences que nous allons présenter plus loin, mais pour l'instant, l'intention n'est qu'une forme d'intentionnalité.

Une question est soulevée par la définition de l'intentionnalité proposée par Searle. Qu'en est-il de la relation entre les états intentionnels et les objets ou états de choses auxquels ils renvoient ? Dans la prochaine partie de ce travail, nous présenterons certains liens explorés par Searle entre les états intentionnels et les actes de discours, ce qui nous permettra de répondre à la question posée précédemment. En guise de réponse préliminaire à cette question, Searle affirme :

« Les états intentionnels représentent objets et états de choses dans le même sens de « représenter » que les actes de discours représentent objets et états de choses ».<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 17.

<sup>14</sup> Ibid., p. 19.

Searle tentera d'expliquer comment et en quel sens les états Intentionnels sont des représentations au même titre que les actes de discours. Bien que l'intentionnalité ne soit pas pour lui essentiellement linguistique, c'est un bon moyen d'étudier l'intentionnalité que de l'analyser en comparaison aux actes de discours. Il y a cinq classes majeures d'actes de discours.<sup>15</sup> Les assertifs (assertion, affirmation...), les directifs (ordre, demande, conseil...), les engageants (promesse, menace, invitation...), les expressifs (félicitation, remerciement...) et les déclaratoires (déclaration de guerre, baptême...). La théorie des actes de discours contient deux notions centrales qui sont l'intention et la convention : Le locuteur qui s'adresse à son interlocuteur a l'intention de lui communiquer un certain contenu, et le lui communique grâce à la signification conventionnellement associée aux expressions linguistiques qu'il énonce dans ce dessein. Il y a deux parties dans un énoncé : le marqueur de contenu propositionnel et le marqueur de force illocutionnaire. Il existe selon Searle quatre types d'affinités et de liens entre états intentionnels et actes de discours. Ces affinités nous permettront de bien comprendre la pertinence de la comparaison avec les actes de discours pour étudier l'intentionnalité.

Le premier lien est la distinction entre contenu propositionnel et force illocutoire, qui est courante en ce qui concerne les actes de discours, s'applique également aux états intentionnels. En effet, il y a une distinction à faire entre le contenu propositionnel d'un acte illocutoire, et la force illocutoire avec laquelle le

---

<sup>15</sup> John Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press 1969

contenu propositionnel est présenté. De même, il y a une distinction à faire entre le contenu représentatif de l'état intentionnel, et le mode psychologique, c'est-à-dire croyance, désir, crainte..., de ce contenu représentatif. Dans la théorie des actes de discours, nous désignons cette distinction de la façon suivante :  $F(p)$ , où  $F$  marque la force illocutoire, et où  $p$  désigne le contenu propositionnel. Pour ce qui est des états intentionnels, cette distinction s'effectue de la façon suivante :  $S(r)$ , où  $S$  marque le mode psychologique, et  $(r)$  le contenu représentatif.

Le deuxième lien concerne les différentes directions d'ajustement. Les actes de discours assertifs (affirmation, description, assertion...) sont censés se conformer au monde, nous disons qu'ils sont vrais ou faux. La direction d'ajustement va des mots au monde. Les actes de discours directifs (ordre, commandement, réclamation...) exigent des changements dans le monde, ils ne doivent pas se conformer à comment le monde est. Nous disons qu'ils sont obéis ou non, plutôt que vrais ou faux. La direction d'ajustement va du monde aux mots. Il y a aussi les cas où il y a une direction d'ajustement nulle. Ce sont les actes de discours expressifs. Dans ce cas, il y a l'expression d'une émotion par exemple, et cette émotion ne vise pas à décrire le monde ou à le changer, elle est seulement exprimée. Le but des actes de discours expressifs n'est ni de dire comment sont les choses et ni de les transformer, mais seulement d'exprimer un état qu'elles nous inspirent. Or pour Searle il y a quelque chose d'analogue en ce qui concerne les états intentionnels. Par exemple, si mes croyances se trouvent démenties, la faute est imputable à ma croyance et non au monde. Donc, la

croyance doit se conformer au monde. Les croyances peuvent être vraies ou fausses et nous disons qu'elles ont une direction d'ajustement allant de l'esprit au monde. Alors que pour les désirs, s'ils ne se réalisent pas, c'est la faute au monde et nous disons donc qu'ils ont une direction d'ajustement allant du monde à l'esprit. Finalement, il y a aussi des états intentionnels à direction d'ajustement nul. Entre autres, en ce qui concerne les regrets, la peine et le plaisir.

Le troisième lien entre les actes de discours et les états intentionnels est le fait qu'exécuter l'acte de langage est nécessairement exprimer l'état intentionnel correspondant :

« En accomplissant chaque acte illocutoire d'un certain contenu propositionnel, nous exprimons un certain état intentionnel relatif à ce contenu propositionnel ; et cet état intentionnel est la condition de sincérité de chaque type d'acte de langage ».<sup>16</sup>

Ce lien entre acte de langage et état intentionnel est interne. L'état intentionnel exprimé n'est pas le simple accompagnement de l'acte de langage, mais exécuter l'acte de langage, c'est nécessairement exprimer l'état intentionnel. Donc, l'exécution de l'acte de langage est *eo ipso* une expression de l'état intentionnel correspondant. De plus, de façon générale, la direction d'ajustement de l'acte illocutoire est identique à celle de la condition de sincérité.

Le quatrième lien concerne la notion de condition de satisfaction. En effet, la condition de satisfaction s'applique aux états intentionnels de la même façon

---

<sup>16</sup> *L'Intentionnalité, essai de philosophie des états mentaux* p.24

qu'elle s'applique aux actes de discours. En ce qui concerne l'acte illocutoire, nous lui assignons réussite ou échec selon la direction d'ajustement inhérente du but illocutoire. Ce sont les conditions de satisfaction. Donc, une affirmation est satisfaite si et seulement si elle est vraie, un ordre est satisfait si et seulement s'il est exécuté... Pour Searle, cette notion de condition de satisfaction s'applique également aux états intentionnels. Les conditions de satisfaction des états intentionnels sont entièrement déterminées par leur contenu propositionnel. Par exemple, ma croyance sera satisfaite si et seulement si les choses sont comme ma croyance l'exprime, mes désirs seront satisfaits si et seulement s'ils se réalisent... Finalement, tout comme les conditions de satisfaction sont intérieures à l'acte de langage, les conditions de satisfaction de l'état intentionnel sont intérieures à l'état intentionnel. Il nous arrive de croire et désirer des choses impossibles. Dans ces circonstances, les conditions de satisfaction de ces attitudes ne correspondent pas aux objets. Les agents humains restent toutefois minimalement cohérents et rationnels.(Vanderveken 2008) Nous ne pouvons pas croire ou désirer des choses purement contradictoires.

Plusieurs questions sont soulevées suite à une telle présentation de l'intentionnalité. Entre autres, qu'en est-il de la fantaisie et de l'imagination ? Quel est leur statut ontologique ? La représentation n'exige-t-elle pas l'intentionnalité, et ne peut donc servir à l'expliquer ? Selon certains critiques, les entités mentales « dans la tête » sont insuffisantes pour expliquer comment le langage et l'esprit réfèrent aux choses du monde. Ces questions en soulèvent une

autre plus générale. C'est-à-dire comment passons-nous du niveau physique au niveau sémantique ? Il y a plusieurs avantages à cette façon de présenter l'intentionnalité, notamment en ce qui concerne la résolution de certains problèmes philosophiques.

Un des avantages de sa théorie est très important pour Searle. Cette approche nous permet d'effectuer une distinction entre les propriétés logiques et le statut ontologique des états intentionnels. Pour Searle, la question de la nature logique de l'intentionnalité n'est pas une question ontologique. Normalement, lorsque nous nous demandons ce qu'est une croyance, nous tentons de la définir en termes de catégorie ontologique. Cette méthode est inadéquate. Pour Searle, ce qui importe vraiment, ce sont les propriétés logiques de l'intentionnalité de la croyance. En effet, si l'on se demande ce qu'est une croyance en tant que croyance, il est plus adéquat de tenter d'identifier ses propriétés logiques plutôt que de déterminer à quelles catégories ontologiques elle se réfère. Donc, en termes de propriétés logiques, la réponse à la question, qu'est-ce qu'une croyance en tant que croyance ? Searle dira qu'une croyance est un contenu propositionnel sous un certain mode psychologique.

« Son mode détermine une direction d'ajustement esprit-monde et son contenu propositionnel détermine un ensemble de conditions de satisfaction ».<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 30.

Pour Searle, les propriétés logiques des états intentionnels résultent de leur nature représentative. Tout comme les entités linguistiques possèdent des propriétés logiques en raison de leur nature représentative.

Cette approche nous fournit une réponse très simple aux problèmes ontologiques relatifs au statut des objets intentionnels. Pour l'auteur, un objet intentionnel est un objet comme les autres, et n'a aucun statut ontologique particulier. Un objet est dit intentionnel uniquement parce qu'il renvoie à un état intentionnel. Searle donne l'exemple de l'admiration. Si Régis admire le président Mitterrand, l'objet intentionnel de son admiration est le président Mitterrand, et non une entité intermédiaire. S'il n'existe aucun objet susceptible de satisfaire le contenu représentatif, alors l'état intentionnel ne peut être satisfait. Un des avantages de cette approche est que s'il n'y a aucun objet référé par le contenu que nos états intentionnels, nous ne sommes pas tentés d'ériger une entité intermédiaire à la Meinong ou un objet intentionnel intermédiaire comme étant ce sur quoi portent ces états. Cette approche nous permet de comprendre les cas de fictions, d'imaginations et de fantaisies. Ces types de discours, selon Searle, ne nous obligent pas à ériger une classe d'objets spécialement référés. Lorsque nous adoptons de tel discours, nous effectuons une série d'actes de discours feints. Le fait que ces actes de discours soient feints, l'engagement mots-choses est annulé. Par conséquent, le locuteur n'est plus engagé vis-à-vis de la vérité de ses assertions normales.

L'approche de Searle nous permet de voir que les états intentionnels ne sont pas une relation à deux termes entre, par exemple, un croyant et une proposition. Pour Searle, une proposition n'est pas l'objet de l'affirmation, mais son contenu. Par exemple, dans le cas des affirmations, l'affirmation est identique à la proposition comprise comme affirmée, et dans le cas de la croyance, elle est identique à la proposition comprise comme crue. Ainsi, la croyance selon laquelle de Gaulle est Français, ne porte pas sur la proposition en tant que telle, mais elle porte sur de Gaulle et le représente comme Français parce qu'elle a le contenu propositionnel et le mode de représentation qu'elle a. Il y a par contre une relation lorsque l'on assigne un état intentionnel à une personne. Mais ce n'est pas une relation entre une personne et une proposition, mais plutôt une relation de représentation entre l'état intentionnel et les choses qu'il représente. Toutefois, il est important de noter qu'il se peut qu'un état intentionnel existe, sans que quoi que ce soit de réel n'y satisfasse.

De plus, nous pouvons voir qu'un état intentionnel n'est l'état qu'il est, en fonction de ses conditions de satisfaction, qu'imbriqué dans un réseau d'autres états intentionnels et sur un fond d'arrière-plan de pratiques et d'assomptions pré-intentionnelles. Nous allons définir ces deux notions, ainsi que présenter leurs conséquences. Pour qu'un désir soit satisfait, les circonstances concernant ce désir doivent être appropriées. Ainsi, si Pierre désire aller retirer de l'argent à la banque, ce désir doit être intégré dans tout un réseau d'autres états intentionnels. Par exemple, il doit croire qu'il a effectivement un compte dans cette banque,



qu'ils ont un système de retrait, qu'il a bien de l'argent dans ce compte.... Ces états Intentionnels ne sont pas nécessairement des conséquences logiques du désir initial. Seuls certains états le sont, mais pas tous. Par ailleurs, Searle affirme :

« Ces états intentionnels n'ont leurs conditions de satisfaction et l'ensemble du réseau intentionnel ne fonctionne que sur fond de ce que j'appelle [...] un arrière-plan de capacités mentales non représentatives ».<sup>18</sup>

Pour l'auteur, cet arrière-plan peut se comparer à un savoir-faire. C'est-à-dire toute forme d'intentionnalité présuppose l'existence de certaines façons de faire les choses. Donc pour Searle deux choses sont affirmées. En premier lieu, les états intentionnels font partie de réseaux d'états intentionnels, et ils ne possèdent leurs conditions de satisfaction qu'en fonction de ce réseau. Deuxièmement, en plus d'un réseau, il y a un arrière-plan de capacités mentales non représentatives. Les conditions de satisfaction ne peuvent être présentes sans cet arrière-plan. Ces deux thèses ont pour conséquences que les états intentionnels sont dépourvus d'individualité. Nous ne pouvons savoir combien, par exemple de croyances nous avons exactement. Une autre conséquence est que les conditions de satisfaction des états intentionnels ne sont pas déterminées de façon indépendante, mais sont dépendantes des autres états du réseau. Nous allons voir plus en détail ce qu'est le réseau et l'arrière-plan vers la fin de ce chapitre.

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 37.

Pour Searle, il y a une objection que l'on peut faire à propos de sa théorie. Nous pouvons affirmer que nous sommes dans l'impossibilité d'expliquer l'intentionnalité en termes de représentation étant donné que pour qu'il y ait représentation, il faut que l'agent se serve de quelque chose (image, phrase...) comme d'une représentation. Donc, il est nécessaire d'expliquer comment un agent se sert de la croyance comme représentation. Pour certains auteurs, si l'on suit cette voie, nous sommes dans l'obligation d'affirmer l'existence d'homuncule pour pouvoir se servir de la croyance, et ainsi être contraints de régresser à l'infini. Mais, cela n'est pas un véritable problème. Pour Searle :

« Le contenu intentionnel qui détermine les conditions de satisfaction est intérieur à l'état intentionnel : il est exclu que l'agent puisse former une croyance ou un désir sans que ceux-ci soient munis de leurs conditions de satisfaction ». <sup>19</sup>

Donc pour lui une croyance est intrinsèquement représentative puisqu'elle consiste en un contenu intentionnel et en un mode psychologique. La croyance n'exige pas l'intervention d'une intentionnalité extérieure pour être représentation puisqu'elle est elle-même représentation, de façon intrinsèque. Pour Searle, il est faux de dire que l'on doit « se servir » de quelque chose pour qu'il y ait représentation.

La méthode d'analyse de l'intentionnalité nous permet de proposer une théorie très simple de la relation entre intentionnalité avec un t et intensionnalité avec un s. L'intensionnalité avec un s est la propriété de certaines phrases ou

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 38.

entités linguistiques. Nous pouvons les identifier si elles ne satisfont pas à certains tests d'extensionnalité comme la substituabilité des termes dont la dénotation est identique et la généralisation existentielle. Ces types de phrases se trouvent être des représentations représentées. Par exemple, Jean croit que P. Les conditions de satisfaction dépendront des traits de la représentation représentée, la croyance de Jean, et non des traits des objets ou des états de choses représentés par la croyance de Jean. Donc, la croyance de Jean est vraie s'il y a quelque chose tel que P. Mais mon affirmation concernant la croyance de P peut être vraie même si les conditions de vérité de P ne sont pas satisfaites. Donc :

« Mon affirmation sur sa croyance est moins la représentation d'une présentation que la présentation d'une représentation, puisqu'en rapportant sa croyance je présente son contenu sans m'engager moi-même sur ses conditions de vérité ».<sup>20</sup>

Il n'y a aucun lien nécessaire entre intensionnalité avec un s et intentionnalité avec un t. L'intentionnalité avec un t est la propriété de l'esprit de pouvoir représenter autres choses. Le seul lien qu'il y a entre les deux est, que les phrases rapportant des états ou actes intentionnels avec un t sont intensionnelles avec un s.

Finalement, avec l'approche proposée par Searle, il est facile, suite aux distinctions précédentes, de voir comment chaque notion peut englober à la fois les entités mentales et les entités linguistiques. En effet, l'intensionnalité avec un

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 40.

s des affirmations portant sur des états intentionnels avec un t résulte du fait que ces affirmations sont des représentations de représentations. Or, :

« Il est clair que le trait des actes de discours invoqué est précisément leur propriété représentative, autrement dit, leur intentionnalité avec un t. Ainsi, la notion d'intentionnalité s'applique aussi bien aux états mentaux qu'aux entités linguistiques telles que les actes de discours et les phrases, sans parler des cartes, diagrammes, listes de blanchisserie, images, etc. ».<sup>21</sup>

#### Le problème de la signification.

L'analogie entre les états mentaux et les actes de discours cause problème. Les états intentionnels sont des états alors que les actes de discours sont des actes. L'accomplissement des actes de discours nécessite la production d'entités physiques, tels les bruits ou des marques sur le papier. Alors que pour ce qui est des croyances, désirs et craintes, ils sont intrinsèquement intentionnels. Donc, les actes de discours ont un niveau de réalisation qui est physique, et qui n'est pas intrinsèquement intentionnelle. Le problème de la signification est donc le suivant : comment passons-nous du niveau physique au niveau sémantique ? Par exemple des mots qui sortent de notre bouche à l'acte illocutoire. Searle définit le problème comme suit :

« Comment l'esprit impose-t-il l'intentionnalité à des entités qui ne sont pas intrinsèquement intentionnelles, soit à des entités telles que les sons et les inscriptions qui,

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 43.

en un sens, ne sont que des phénomènes physiques du monde comme les autres ».<sup>22</sup>

Il y a deux types d'intentionnalité. Un type qui est intrinsèque, et l'autre qui est dérivé. Comment la dérivation est-elle possible ? L'acte de langage est intentionnel à deux niveaux. Il y a tout d'abord l'état intentionnel exprimé, mais il y a aussi l'intention en laquelle consiste l'énonciation. Ce deuxième type est celui qui confère l'intentionnalité aux phénomènes physiques. Il s'agit de l'intention avec laquelle l'acte est accompli. Par ce fait même, l'esprit impose de l'intentionnalité à des entités qui ne sont pas intrinsèquement intentionnelles en attribuant intentionnellement les conditions de satisfaction de l'état psychologique exprimé à l'entité physique. Les conditions de satisfaction sont ce qui doit être le cas dans le monde pour que ma croyance soit vraie. Par exemple, il est impossible de faire une affirmation sans exprimer une croyance, ou de faire une promesse sans exprimer une intention. Donc, l'intentionnalité des entités physiques est imposée suite à l'attribution des conditions de satisfaction, qui sont les conditions de satisfaction d'états psychologiques déterminés. Ainsi la clé du sens se résume à ceci :

« Il peut faire partie des conditions de satisfaction (au sens d'exigence) de mon intention que ses conditions de satisfaction (au sens des choses exigées) aient elles-mêmes des conditions de satisfaction ».<sup>23</sup>

Nous allons voir maintenant en quoi consiste l'intention de signification pour Searle.

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 44.

<sup>23</sup> Ibid., p. 48.

### L'intention de signification

L'intentionnalité peut être associée à un grand nombre d'espèces animales. Mais les phénomènes intentionnels associés à la signification sont beaucoup plus restreints. D'une façon tout à fait générale, la signification se définit comme ce que veulent dire les locuteurs au moyen de leur énonciation. La signification serait un développement particulier de formes plus primitives d'intentionnalité, entièrement définissable en termes d'intentionnalité primitive. Par conséquent, la signification elle-même n'est pas un phénomène intentionnel primitif. La signification, étant une notion sémantique fondamentale, est analysable en termes de notion encore plus fondamentale, entre autres, des croyances, désirs et intentions. Searle analyse donc la signification en termes d'intention du locuteur. Il utilisera les explications des actions et états intentionnels pour ancrer la signification dans une théorie générale de l'esprit et de l'action. Toutefois, la signification des intentions n'est pas pour Searle l'intention de produire un effet sur un auditoire. Lors d'une énonciation pourvue de signification, quels sont les traits, chez le locuteur, qui font qu'il veuille dire quelque chose par son énonciation ? Pour reprendre la formulation présentée ultérieurement lors de la présentation du problème de la signification, comment passons-nous du niveau physique au niveau sémantique ? Il y a par exemple des actions qui énoncent des propriétés sémantiques. Les bruits que je fais avec ma bouche et les marques que je fais sur du papier dépassent largement leur caractère simplement physique pour

produire un effet sur mon locuteur. Lorsque je parle, j'écris ou que je fais certaines actions, il y a une intention de signification qui est produite. De plus, je désire que la personne avec qui je communique saisisse cette intention, de ma part de produire chez elle une reconnaissance de cette intention de signification. À ce niveau intervient la théorie des actes de discours que Searle a élaboré dans *Speech Acts*.<sup>24</sup> Lorsque je prononce certains sons ou que je fais certaines actions, j'ai l'intention en ce faisant de les produire afin d'accomplir un acte de langage.

« La clé du problème de la signification c'est de comprendre que, dans l'accomplissement de l'acte de langage, l'esprit impose intentionnellement à l'expression physique de l'état mental exprimé les mêmes conditions de satisfaction que celles de l'état mental lui-même. L'esprit impose de l'intentionnalité à la production de sons, de marques, etc., en imposant les conditions de satisfaction de l'état mental à la production des phénomènes physiques ». <sup>25</sup>

L'intention de signification se situe au niveau de l'intention avec laquelle l'acte est accompli. Lorsque nous faisons une affirmation, nous avons l'intention de représenter un certain fait ou état de choses, mais nous avons aussi l'intention de communiquer. Cette intention de communiquer est différente de l'intention de représenter. L'intention de communiquer se réfère à l'effet que nous voulons produire sur autrui lorsque nous agissons. Toutefois, l'intention de représenter et l'intention de communiquer ne sont pas indépendantes l'une de l'autre. En effet l'intention de représenter est préalable à l'intention de communiquer. Ce que l'on communique, c'est en partie le contenu de nos représentations. Nous ne communiquons pas sans avoir préalablement représenté quelque chose, mais nous

---

<sup>24</sup> John Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press 1969

<sup>25</sup> L'Intentionnalité, essai de philosophie des états mentaux p.199.

pouvons avoir certaines représentations sans pour autant avoir l'intention de communiquer. L'intention de communication est seulement l'intention que les autres reconnaissent que l'acte a été accompli avec l'intention de représentation. Les traits fondamentaux de l'esprit (assertifs, directifs, promissifs, les déclarations et les expressifs)<sup>26</sup> sont ce qui confère la possibilité de l'intention de signification. La possibilité et les limites de la signification dérivent de l'intentionnalité de l'esprit. L'esprit parvient donc à imposer l'intentionnalité à des entités qui ne sont pas intrinsèquement intentionnelles, tel le langage. Cela est possible puisque lorsque nous faisons une énonciation, en la faisant nous avons l'intention qu'elle ait certaines conditions de satisfaction. Il y a donc un transfert qui s'effectue entre un état mental, telle une croyance ou un désir, et un acte intentionnel, une affirmation par exemple. Si je vous fais un signe de la main pour vous avertir que votre supérieur arrive, et que vous devez par conséquent recommencer à travailler, cela vaut comme l'expression de ma croyance que votre supérieur arrive. Et le fait de faire un signe de la main est accompli avec l'intention que ses conditions de satisfaction soient les mêmes que pour la croyance. Lorsque nous voulons dire quelque chose, notre énonciation a des conditions de satisfaction qu'elle n'a plus lorsqu'il n'y a plus d'intention de signification. Donc, dire quelque chose avec une intention de signification signifie lui imposer intentionnellement des conditions de satisfaction.

---

<sup>26</sup> Ceux qui sont présentés par Searle dans *Sens et Expression*. Il s'agit des catégories fondamentales d'actes illocutoires.



### Les croyances et les désirs.

Dans cette section, nous examinerons certains arguments contre la primauté de la croyance et du désir comme états intentionnels fondamentaux. Pour plusieurs philosophes, les croyances et les désirs sont fondamentaux. Peut-on réduire les autres états intentionnels à des croyances et des désirs ? Si oui, cela permettra de simplifier l'analyse. Mais pour Searle ce n'est pas vraiment possible. Tout d'abord, les états intentionnels ne peuvent pas se réduire à des sommes de croyances et désirs, il serait plus approprié de dire que les états intentionnels sont davantage un type de désir pour une croyance donnée. Il n'est pas approprié de dire que la structure formelle de l'espoir n'est qu'une conjonction d'une croyance et d'un désir, bien que ces dernières soient impliquées dans l'espoir. Tous les états intentionnels cognitifs contiennent des croyances et tous les états intentionnels volitifs contiennent des désirs. Mais nous avons besoin de plus. Certaines attitudes ont une façon spéciale de croire ou de désirer, des conditions propres sur leur contenu propositionnel ou des conditions préparatoires particulières.<sup>27</sup> Croyance et désir sont primitifs, nous obtenons les autres attitudes en leur ajoutant des façons et des conditions spéciales.

De plus, l'analyse des états intentionnels en termes de conjonction ne tient pas compte de leur relation interne de causalité. En effet, dans certains cas, la croyance est, elle aussi, une présupposition logique. Au sens où sans elle, le

---

<sup>27</sup> Vanderveken, D., "Attitudes, tentatives et actions". *Action rationalité et décision*, P.53.

sentiment n'aurait pu être possédé. Par exemple, nous pouvons avoir honte parce que nous avons mal agi. La croyance est donc une présupposition logique pour que soit ressenti le sentiment. De plus, cette analyse en simple conjonction des états intentionnels ne tient pas compte des sentiments conscients qui accompagnent généralement les états intentionnels. Lorsque j'éprouve quelque chose, il y a en moi un état conscient qui s'ajoute à mes croyances et mes désirs. Selon Searle, nous pouvons tout de même dire que les états intentionnels contiennent un grand nombre de croyances et de désirs, et que de façon générale les états intentionnels peuvent s'expliquer par des croyances et des désirs. Les réserves concernant une analyse des états intentionnels en termes de conjonction sont selon lui de deux ordres. Tout d'abord, l'analyse n'est pas assez raffinée pour faire la distinction entre des états intentionnels présentant d'importantes différences. L'exemple que donne Searle est le suivant : Être contrarié par p, être triste que p et être désolé que p contiennent tous les trois :

#### **Une croyance (p) & un désir (-p)**

Par exemple, la croyance d'une guerre quelconque, et le désir qu'il n'y ait pas cette guerre. De plus, il y a certains états pour lesquels ce genre d'analyse ne mène pas très loin. Par exemple, je peux trouver amusant que mon équipe de hockey favorite ait été éliminée. Je crois certainement qu'il est le cas qu'elle ait été éliminée, mais je n'ai pas forcément de désir précis, et je ne crois peut-être pas que cette situation ait quelque chose d'amusant.

« Toutes les attitudes cognitives contiennent des croyances et toutes les volitives des désirs. Cependant les deux catégories traditionnelles de la cognition et de la volition ne sont pas suffisantes. Les modes psychologiques complexes [...] ont une façon spéciale de croire ou de désirer, des conditions propres sur leur contenu propositionnel. »<sup>28</sup>

### L'arrière-plan et le réseau

Les états intentionnels ne fonctionnent pas de façon isolée. Pour déterminer ses conditions de satisfaction, un état intentionnel a besoin d'un grand nombre d'autres états intentionnels. De même que le contenu de l'état en question ne se présente que comme faisant partie d'un ensemble complexe d'autres états. Un état intentionnel fonctionne comme faisant partie d'un réseau d'autres états intentionnels. Les états intentionnels fonctionnent de façon holistique. Par exemple, si quelqu'un a l'intention d'aller déjeuner au restaurant, cette intention ne détermine ses conditions de satisfaction, c'est-à-dire aller déjeuner au restaurant, qu'en lien avec un grand nombre d'autres états psychologiques. Entre autres, la croyance qu'il a les moyens financiers d'aller au restaurant. Ou encore la croyance qu'il existe bien des restaurants. Le désir de manger telle chose plutôt que telle autre. La peur de subir une intoxication alimentaire, qui lui fera choisir tel restaurant plutôt qu'un autre...etc. Les conditions de satisfaction de notre intention initiale sont donc dépendantes de plusieurs autres états intentionnels. Notre intention ne peut pas avoir les conditions de satisfaction qu'elle a, donc être

---

<sup>28</sup> Vanderveken, D., "Attitudes, tentatives et actions", p. 53.

l'intention qu'elle est, sans faire partie d'un réseau incluant d'autres croyances et désirs. Il ne faut pas perdre de vue qu'il existe un grand nombre d'autres états psychologiques qui influencent beaucoup nos états intentionnels. Par exemple, les intentions accessoires comme la crainte, l'anxiété, l'attente ou encore les sentiments de frustration. Nos intentions particulières doivent donc être comprises comme faisant partie de ce que Searle appelle un réseau holistique. Il y a un grand nombre d'états intentionnels dans le réseau, mais il nous est impossible de tous les nommer parce que les états faisant partie du réseau sont en nombre indéfini. Nous ne pouvons pas les dénombrer. De plus, une grande partie du réseau est inconsciente, par conséquent très difficile à identifier. Les états intentionnels inconscients faisant parties du réseau sont toutefois susceptibles d'être conscients, si nous fixons notre attention sur eux. Le réseau contient un grand nombre d'états intentionnels inconscients alors que l'arrière-plan est, quant à lui pré-intentionnel.

L'arrière-plan est la pré-condition des formes possibles d'intentionnalité.

« L'arrière-plan est l'ensemble de capacités mentales non représentatives qui est la condition d'exercice de toute représentation ».<sup>29</sup>

Les capacités faisant partie de l'arrière-plan ne sont pas intentionnelles. Mais elles sont sur quoi reposent les conditions de possibilité des états intentionnels. L'arrière-plan est ce que nous appelons une forme de savoir-faire. Pour que nos états intentionnels puissent être satisfaits, nous devons savoir

---

<sup>29</sup> L'Intentionnalité, essai de philosophie des états mentaux p.174.

comment sont les choses et comment faire quelque chose. Il y a deux niveaux d'arrière-plan. Tout d'abord, un niveau profond, qui regroupe l'ensemble des capacités qui sont communes à tous les êtres humains. Ce sont les capacités relatives à la marche, la perception, la préhension d'objets...etc. Il y a aussi un arrière-plan local, qui est constitué des capacités mentales relevant des pratiques culturelles régionales ou locales. Par exemple, aller déjeuner au restaurant s'appuie sur des capacités d'arrière-plan local, c'est-à-dire l'argent, la configuration de la ville...etc. Il y a deux aspects à l'arrière-plan. Il y a les aspects de l'arrière-plan responsable du **comment sont les choses**, et les aspects responsables du **comment faire les choses**. Il y a donc ma position pré intentionnelle de la dureté des choses, par exemple, qui se réfère à comment sont les choses. Mais il y a également ma position pré-intentionnelle à l'égard de comment faire de la bicyclette, qui se réfère à comment faire les choses.

Il n'y a pas d'argument démonstratif en faveur de l'existence de l'arrière-plan, mais l'hypothèse peut être suffisamment solide pour en avoir la croyance. Selon Searle, trois arguments l'ont convaincu de sa thèse sur l'arrière-plan. Il y a tout d'abord l'argument provenant de la compréhension de la signification littérale. Selon cet argument, la compréhension des phrases requiert l'arrière-plan. Si l'on modifie l'arrière-plan, les phrases ayant la même signification littérale auront des conditions de satisfaction et de vérités différentes. La signification d'une phrase n'est pas indépendante du contexte, elle s'appuie sur un grand nombre d'éléments non-représentatifs faisant partie de l'arrière-plan, c'est-

à-dire un ensemble d'assomptions et de pratiques pré-intentionnelles. Donc, en fonction d'arrière-plans différents, une même signification littérale détermine différentes conditions de vérité et satisfaction. Comprendre est autre chose que saisir la signification, comprendre va au-delà de la signification. Il est aussi possible de comprendre toutes les composantes significatives d'une phrase, sans pour autant comprendre la phrase. Par exemple, « Jean a lancé le vent ». Nous comprenons les composantes de cette phrase, mais nous ne sommes pas certains de savoir de quoi il en est exactement. Nous comprenons donc la même signification littérale de façon différente en fonction de l'arrière-plan, et nous ne comprenons pas certaines phrases bien que nous saisissons la signification de leurs composants.

Le deuxième argument concerne la compréhension de la métaphore. Il n'y a pas de règles algorithmiques nous permettant de comprendre la signification des métaphores. Il n'y a pas non plus un ensemble déterminé de règles et de principes. Il peut y avoir un certain nombre de principes intelligibles qui nous permet de saisir la signification des métaphores, mais ces règles ne fonctionnent pas de façon mécanique. Nous pouvons comprendre des métaphores sans recours à aucune règle ou principe sous-jacent. Nous avons seulement cette faculté de faire certaines associations. Et ce fait, pour Searle, est un trait de nos capacités mentales. Et ces capacités mentales sont non représentatives, elles font partie de l'arrière-plan.

Le dernier argument concerne les compétences physiques. Au tout début, lorsque l'action est nouvelle pour l'agent celui-ci va effectuer cette action de façon intentionnelle en se représentant les conditions de satisfaction. Mais plus l'agent sera habitué d'effectuer cette action, et plus les conditions de satisfaction perdent de leur pertinence lorsqu'il effectue l'action. Il ne pense plus aux règles pour bien faire son action, ou encore aux étapes nécessaires à son exécution, mais plutôt il fait l'action directement. Ce n'est pas qu'il intériorise la façon de faire, mais seulement que la procédure perd de sa pertinence dans l'exécution de l'action. La pratique répétée permet au corps (circuits neuronaux) de prendre le relais. Les règles se fondent dans l'arrière-plan.

« [...] La répétition et l'exercice dans des situations variées rendent superflue l'intervention causale de la représentation dans l'exercice de la compétence ».<sup>30</sup>

Pour résumer, nous avons des états intentionnels, certains sont conscients, d'autres inconscients. Ils forment un réseau complexe. Le réseau, quant à lui se fonde sur un arrière-plan de capacités incluant certaines compétences, habiletés, positions, attitudes non représentatives et présuppositions pré-intentionnelles. L'arrière-plan ne se situe pas à la périphérie de l'intentionnalité, mais pénètre tout le réseau d'états intentionnels. L'arrière-plan est la condition de possibilité de déterminer les conditions de satisfaction des états mentaux. Sans arrière-plan, il n'y a pas de perception, action ou mémoire, bref aucun état intentionnel. L'arrière-plan est une capacité d'application et d'interprétation des contenus intentionnels.

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 183.

Ces dernières considérations n'impliquent pas que l'arrière-plan est quelque chose de social. Plutôt, l'arrière-plan est un phénomène mental. L'arrière-plan est le produit de l'accumulation des interactions que les êtres biologiques entretiennent avec le monde qui les entoure. Le monde extérieur n'intéresse mon arrière-plan qu'en fonction de l'influence qu'il exerce sur mes états intentionnels. En fait, l'existence de l'arrière-plan n'implique pas que je sois en relation avec l'environnement. L'arrière-plan n'est pas un ensemble de relations mystérieuses entre les choses et nous. C'est plutôt un ensemble de positions, de compétences, pratiques...etc. Et ces capacités sont réalisées dans des cerveaux humains. Il n'y a rien de transcendantal dans l'arrière-plan. Pour conclure sur l'arrière-plan, disons qu'il nous fournit les conditions de possibilités permettant aux formes particulières d'intentionnalités de fonctionner. L'arrière-plan est la condition de possibilité, et non un ensemble de représentation. Le fonctionnement de l'arrière-plan se fait de façon causale, sans que ce dernier soit déterminant. En effet, l'arrière-plan fournit des conditions nécessaires, mais non suffisantes pour avoir des états intentionnels. « Il possibilise sans déterminer ». Il fonctionne de façon causale en ce sens qu'il donne la possibilité aux états intentionnels d'avoir les conditions de satisfaction qu'ils ont.



### La causalité intentionnelle

L'explication causale de certains états mentaux ou actions humaines s'intègre difficilement à la conception traditionnelle que nous avons de la causalité. C'est pourquoi nous avons besoin d'intentionnaliser la causalité de telle sorte que nos états intentionnels se décrivent de façon causale, et ce de façon adéquate. Ce qui n'était pas possible avant d'avoir la causalité intentionnelle. La plupart des théories de la causalité ont certains principes essentiels. Entre autres, le lien causal n'est pas observable. Ce que nous observons, ce sont des régularités causales. Je ne peux pas voir un événement en causer un autre, ce que je vois, ce sont deux événements qui apparaissent de façon contingente. De plus, lorsque deux événements sont liés causalement, cela doit démontrer une régularité universelle :

« L'idée que toute relation causale particulière exemplarise une régularité universelle forme, me semble-t-il, le cœur de l'interprétation moderne de la causalité en termes de régularités ».<sup>31</sup>

Finalement, il y a la thèse métaphysique selon laquelle les régularités causales se distinguent des régularités logiques. C'est-à-dire que les événements étant liés de façon causale ne doivent pas l'être de façon logiquement dépendante. La loi causale doit donc énoncer une vérité contingente. Plusieurs choses ne vont pas avec ce type de théorie de la causalité. Par exemple, elle n'est pas conforme avec notre intuition selon laquelle nous voyons bel et bien une relation causale.

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 141.

De plus, cette description ne nous permet pas de différencier les régularités causales des régularités contingentes. Les théories de la causalité classiques ne concordent pas avec notre impression du fait que lorsque nous posons un geste, lorsque nous accomplissons une action nous affectons causalement notre environnement. De plus, nous ne pouvons pas souscrire à cette théorie de la causalité, tout en défendant une conception réaliste de la causalité puisqu'il n'y a aucune réponse à la question de savoir si les causes font partie du monde extérieur. Enfin la théorie classique de la causalité ne fait aucune différence entre les actions causales, par exemple une boule de billard en frappe une autre, et les relations causales, par exemple, la boule de billard reste immobile sur la table parce qu'elle est attirée par la gravité, qui est un trait d'objet permanent, alors que les actions causales causent un changement.

Pour Searle, la relation entre l'intentionnalité et la causalité fait partie du monde. Ce n'est pas quelque chose de transcendantal situé au-dessus du monde. La causalité est une relation naturelle entre les événements du monde, et l'intentionnalité est aussi un phénomène naturel, tout comme les autres phénomènes biologiques. L'objectif de Searle est de démontrer le fait que la causalité est intentionnelle. Un élément important de sa théorie est celui de la notion d'aspect causalement pertinent à l'explication causale, que nous allons voir en détail plus loin. De plus, Searle ne considère pas qu'il existe des régularités universelles d'ordre psychologique qui regroupent des cas particuliers. Bien qu'il y a probablement certaines lois de l'action et de la perception qui soient

universelles, il n'est pas nécessaire qu'en faisant certaines affirmations particulières, par exemple « je bois parce que j'ai soif », qu'il en résulte que je crois en certaines lois générales et universelles qui fassent en sorte que quand j'ai soif, je bois. Ce qui est important est plutôt la vérité de mon affirmation causale initiale et la situation contrefactuelle qui lui correspond.

Il y a plusieurs distinctions entre la nouvelle forme de causalité intentionnelle de la causalité classique. Premièrement, l'expérience de l'événement intentionnel est suffisante pour connaître la nature de la causalité ainsi que la situation contrefactuelle correspondante. Par exemple, si quelqu'un me demande « Qu'est-ce qui vous a déterminé à avoir l'expérience visuelle de la table » ? Je réponds sans hésitation « J'ai vu la table ». Je n'ai donc pas besoin d'un supplément d'observation. Deuxièmement, lorsque je fais certaines assertions causales, cela ne m'engage pas à l'assertion de lois causales correspondantes. Ce qui m'a fait boire un verre d'eau est le fait que j'avais soif. Par contre, cette assertion ne m'engage pas à poser l'existence de loi causale, même si ces lois causales peuvent exister. Nous connaissons donc la vérité de situations contrefactuelles correspondantes à nos actions ou perceptions, mais cela n'implique pas la connaissance des lois correspondantes. Selon Searle, cela s'explique par le fait qu'il considère que la notion de *cause*, dans sa théorie, représente une relation réelle du monde réel. Donc une affirmation de cette relation pour un cas particulier n'implique pas une corrélation universelle pour tous les exemples identiques. Alors que pour *Hume*, si la causalité n'est rien

d'autre que la régularité, alors à toute affirmation causale vraie doit correspondre une régularité. Donc la véracité d'affirmation particulière implique des régularités universelles, c'est-à-dire implique quelque chose de plus que l'événement particulier et la situation contrefactuelle correspondante. Troisièmement, il y a un lien interne ou logique entre la causalité intentionnelle et l'effet. Donc, indépendamment de toute description de la cause et de l'effet, pris comme telle, ils sont logiquement liés. Et ce, dû au fait que la cause était présentation ou représentation de l'effet et vice-versa. Cela s'explique par le fait que mon désir de boire a comme condition de satisfaction que je boive. Mon intention représente les conditions de satisfaction de façon interne et logique. De la même façon la cause, c'est-à-dire le fait que j'ai soif, représente de façon interne et logique l'effet, c'est-à-dire que je boive. Et ce, étant donné qu'il y a un contenu intentionnel qui est causalement lié à ses conditions de satisfaction.

Pour résumer ce point, disons que pour ce qui est des actions, il y a un événement intentionnel. Cet événement intentionnel est sui-référentiel, c'est-à-dire qu'il appartient au contenu de l'événement intentionnel qu'il ait comme conditions de satisfaction qu'il cause ses conditions de satisfaction. Si je lève mon bras, mon intention en action<sup>32</sup> a comme condition de satisfaction que cette intention cause la levée de mon bras. La cause et l'effet sont liés comme le sont la présentation intentionnelle et les conditions de satisfaction. Nous allons voir au prochain chapitre que les actions et la perception sont des cas particuliers puisque

---

<sup>32</sup> Nous allons voir au deuxième chapitre la notion d'intention en action. Pour l'instant, disons que c'est une action spontanée, mais intentionnelle.

leur intentionnalité est sui-référentielle. Notons en passant que la direction d'ajustement et la direction de causalité sont asymétriques. Par exemple, la direction de la causalité de la perception va du monde à l'esprit, si je vois une voiture, c'est la présence de la voiture qui cause l'expérience visuelle de la voiture. Alors que la direction d'ajustement va, quant à elle, de l'esprit au monde. Bien sûr, tous les types de causalité intentionnel ne sont pas sui-référentiels, mais pour chaque cas de causalité intentionnelle, un terme doit correspondre à un état ou événement intentionnel, et est soit la cause ou l'effet de ses conditions de satisfaction.

Un autre aspect important de la théorie de la causalité intentionnelle est le fait d'expliquer la notion de *cause*, comprise de façon primitive, comme étant la notion de *faire arriver quelque chose*. Cela fait partie de ma sensation de l'odeur de la fleur que celle-ci soit causée par la présence de la fleur. Je fais donc l'expérience consciente de la cause au même moment où j'ai l'expérience de la fleur puisque je sais que la fleur *fait arriver quelque chose*, c'est-à-dire mon expérience de la fleur. Nous expérimentons directement la relation causale, et la relation consiste en le fait qu'une chose en fait arriver une autre. Cette question de la perception sera examinée au prochain chapitre. Pour la théorie classique de la causalité, nous n'avons jamais l'expérience de la causalité. Alors que pour la théorie de Searle, nous faisons souvent l'expérience de la causalité, même que l'expérience de perception ou d'action est précisément expérience de la causalité. Contrairement aux Humiens, Searle ne cherche pas la causalité comme objet de

l'expérience mais comme composante de l'expérience. La causalité fait partie du contenu de l'expérience, mais n'est pas l'objet de l'expérience. Ce n'est pas en observant les actions que nous percevons la causalité, mais en les accomplissant. Et ce, parce que la causalité fait partie du contenu intentionnel de mon expérience de l'action, qui elle-même cause le mouvement du corps. L'expérience de la causalité est une des composantes phénoménales réelles de l'action. Donc l'expérience effectue elle-même l'action causale. Nous sommes directement conscients de la causalité dans l'action comme dans la perception, parce qu'il appartient au contenu de l'expérience qu'elle soit expérience de quelque chose qui agit causalement ou qui est causé. Cette explication de la causalité intentionnelle sera plus claire lorsque nous présenterons l'action et la perception.

Pour l'instant voyons deux objections présentées à cette théorie de la causalité et la façon dont il est possible d'y répondre<sup>33</sup>. Tout d'abord, nous pourrions dire que Searle a, en affirmant que la causalité fait partie du contenu de nos expériences, fait de la causalité une propriété immanente aux impressions de l'esprit plutôt qu'un trait de la réalité extérieure à l'esprit. Nous avons vu qu'il était rationnel de croire que nous agissions causalement et que nous étions déterminés causalement au niveau de la perception. Qu'en est-il des choses dépourvues d'intentionnalité ? Peuvent-elles représenter des relations identiques à celles de nos états mentaux ? Pour Searle, la notion de causalité provient de ce que *Piaget* nomme la connaissance de la relation de moyen-fin (transitivité). En

---

<sup>33</sup> La causalité intentionnelle est l'élément de la théorie de Searle ayant le plus été critiqué. Nous allons voir au troisième chapitre d'autres objections concernant la nature de la causalité dans l'action et la perception.

vu d'occurrences répétées, nous apprenons que nous pouvons faire telle chose au moyen de telle autre. Et cette relation de moyen-fin en vient à former une partie des conditions de satisfaction de l'intention en action. La causalité de l'intention en action se transmet à chaque étape de la relation de moyen-fin. De plus, la causalité est étroitement liée à la notion de manipulation :

« La manipulation est l'un des points sur lesquels l'explication de la causalité en termes de régularités et l'explication intentionnelle de la causalité tombent d'accord. C'est un fait du monde qu'il contient des régularités causales qui sont susceptibles d'être découvertes ».<sup>34</sup>

Lorsque nous avons acquis la capacité de dominer la relation de moyen-fin comme partie du contenu de nos intentions en action, nous avons par le fait même découvert la capacité d'identifier des relations causales dans un monde naturel qui est indépendant de nous.

La deuxième objection est que l'expérience de l'action ou de la perception ne peut pas contenir l'expérience de la causalité puisqu'il est toujours possible que, par exemple, quelque chose d'autre puisse provoquer le mouvement du corps dont nous pensons que l'expérience en est la cause. Il est possible que je pense que c'est moi qui lève mon bras alors qu'en fait, il se lève sous l'action d'une autre cause. Pour Searle, cette objection n'est pas pertinente, puisqu'il appartient aux conditions de satisfaction de mon intention en action qu'elle soit causée par celles de l'action.(sui-référence) Si tel n'est pas le cas, nous dirons simplement

---

<sup>34</sup> L'Intentionnalité, essai de philosophie des états mentaux p. 159.

que les conditions de satisfaction, donc de l'expérience de l'action elle-même ne furent pas satisfaites. Et le fait que le contenu intentionnel soit ou non satisfait ne fait pas partie, en tant que tel, du contenu. Nous avons donc une expérience primitive de la causalité à travers la perception et l'action. Une autre critique pourrait être le fait qu'il y a au sein du monde des régularités, dont certaines sont causales et d'autres ne le sont pas. Quelle est la relation entre notre expérience primitive de la causalité et les régularités du monde ? Pour Searle, la possibilité même d'avoir l'expérience de relation causale implique l'existence de régularité. S'il n'y avait pas de régularité, nous ne pourrions pas faire de distinction entre les cas où il semble que les conditions de satisfaction de mes expériences soient de nature causale et celles qui le sont réellement.



## CHAPITRE II

### LES ACTES INTENTIONNELS

Comme nous avons vu au chapitre précédent, la perception et l'action constituent une forme particulière d'intentionnalité. Et ce, dû à la particularité de leurs conditions de satisfaction, à l'intérieur desquelles est présent leur caractère sui-référentiel. Nous allons donc voir dans ce chapitre comment la perception et l'action s'intègrent à la théorie de l'intentionnalité présentée jusqu'ici, et décrire pourquoi nous disons que les actions et perceptions sont sui-référentiels. Nous allons terminer ce chapitre en présentant une extension de la théorie de l'action intentionnelle sur l'action collective.

#### La perception

L'explication de l'intentionnalité de la perception que propose Searle contient une version du réalisme naïf. La perception inclut trois éléments : Le percevant, l'expérience visuelle et l'état de choses perçu. L'expérience visuelle n'est pas l'objet de la perception, contrairement à la théorie représentative et au phénoménalisme. Selon ces théories, ce qui est vu est toujours une expérience visuelle. La principale difficulté de la théorie représentative est le fait que l'objet, étant inaccessible aux sens, la ressemblance entre les données sensibles et la chose

perçue est intelligible. Alors que pour le phénoménalisme, la difficulté est que cette thèse accule au solipsisme. C'est-à-dire que les objets se réduisent aux données sensibles. Ce sont donc mes impressions visuelles que je vois. Le monde que je perçois n'est accessible à personne d'autre. L'hypothèse que les autres voient les mêmes objets que moi devient impossible. L'hypothèse même qu'autrui existe est invérifiable. L'explication de l'intentionnalité de la perception que Searle proposera se basera donc sur une forme de réalisme naïf.

Le but est d'intégrer les expériences perceptives dans le contexte de la théorie de l'intentionnalité. La question est de savoir comment, par exemple, la vision fonctionne d'un point de vue conceptuel. Il y a une distinction à effectuer entre d'une part, l'expérience visuelle et d'autre part la perception elle-même. Il serait faux de dire que nous percevons l'expérience, et non pas les objets dans le monde. Car si je ferme les yeux l'expérience disparaît alors que l'objet reste présent même si nous ne le percevons pas. De plus, il ne fait pas de sens d'attribuer à l'expérience des propriétés de la chose vue. Si je regarde un mur de couleur rouge, j'ai une expérience de la perception visuelle, mais cette expérience n'est pas pour ainsi dire rouge. La vision nous permet de détecter dans notre environnement les formes et les couleurs, entre autres. L'expérience visuelle est aussi une composante de la vision, mais elle n'est pas vue, contrairement aux formes et aux couleurs. Une bonne façon de différencier expérience et perception se trouve dans la notion de réussite. L'expérience n'implique pas la notion de réussite, l'expérience peut être une hallucination. Alors que la perception implique

l'expérience de percevoir ainsi que la notion de réussite. Je peux avoir l'expérience du drapeau du Canada par exemple, ce qui est très différent du fait de percevoir le drapeau du Canada, qui implique que le drapeau soit présent pour que ma perception soit réussie. Ce qui n'est pas le cas de mon expérience. La thèse principale défendue par Searle est que l'expérience perceptive est intentionnelle. L'expérience perceptive a des conditions de satisfaction déterminées par leur contenu qui sont semblables aux autres états mentaux vus auparavant. Elle est par conséquent dirigée vers quelque chose, elle se réfère à un état de choses.

Il y a plusieurs similarités entre expérience perceptive, croyance et désir. Lorsque nous avons une croyance, nous savons ce qui doit être le cas pour que notre croyance soit vraie. Le contenu intentionnel détermine ses conditions de satisfaction. De façon similaire, lorsque j'ai une expérience perceptive, supposons visuelle, même si j'ai une hallucination, je sais ce qui doit être le cas pour que mon expérience visuelle soit satisfaite. Le contenu intentionnel de l'expérience visuelle détermine ses conditions de satisfaction également. Étant donné que les conditions de satisfaction de l'expérience visuelle sont déterminées par le contenu de l'expérience, nous dirons que les expériences perceptives sont intrinsèquement intentionnelles, au même titre que les croyances par exemple. Il y a en fait plusieurs autres similarités entre l'expérience perceptive et les croyances. Entre autres, le contenu de l'expérience perceptive, comme celui de la croyance est toujours équivalent à une proposition complète. Si, par exemple, je regarde une chaise, mon expérience visuelle n'aura pas seulement comme contenu

la chaise, mais bien qu'il y a là une chaise, mais qu'elle est disposée de telle ou telle façon, c'est-à-dire en face ou bien à côté de moi. Le contenu de l'expérience visuelle, comme celui de la croyance ne fait pas que se référer à un objet, plutôt il requiert l'existence de tout un état de choses. Les expériences perceptives ont donc un contenu intentionnel propositionnel, ils se réfèrent à une proposition complète. Si X voit Y, nous dirons que ce qui doit être le cas pour qu'effectivement X voit Y est que X voit que les choses sont telles et telles.

« Que les expériences visuelles aient un contenu intentionnel propositionnel est une conséquence immédiate (et triviale) du fait qu'elles possèdent des conditions de satisfaction, car les conditions de satisfaction sont toujours que les choses soient telles ou telles ».<sup>35</sup>

Il est également vrai de dire que la perception visuelle, comme la croyance a une direction d'ajustement esprit-monde. Si je crois qu'il pleut et qu'il ne pleut pas, c'est la faute à ma croyance. De façon similaire, si je vois qu'il y a devant moi une voiture verte, et qu'il s'agit en fait d'une hallucination, nous dirons que la faute est imputable à l'expérience visuelle, et non au monde. Ce qui est différent pour les désirs. Si je désire boire un verre d'eau, et que ce désir n'est pas satisfait, la faute est imputable au monde et non à mes désirs. La direction d'ajustement va du monde à esprit. Le monde est censé se conformer à mes désirs pour qu'ils soient satisfaits. Pour terminer avec les similitudes entre les expériences visuelles et les croyances, nous dirons que les premières, comme les dernières sont décrites et identifiées par leur contenu intentionnel. Je ne peux pas décrire mon

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 60.

expérience visuelle sans dire de quoi elle est l'expérience. Toutefois, nous pouvons dire certaines choses des expériences perceptives qui ne font pas partie de leur contenu intentionnel. Par exemple, une expérience perceptive peut avoir une durée, peut être agréable ou désagréable.

Avant d'examiner les différences entre expériences perceptives et autres états intentionnels, il convient de clarifier certaines choses. Pour Searle, le fait d'affirmer qu'il y a des expériences perceptives ne signifie pas qu'il existe certaines choses mystérieuses s'intercalant entre l'objet et le percevant. Il n'y a rien entre le monde réel et nous. Il faut noter que l'expérience perceptive n'est pas quelque chose qui est perçu, c'est-à-dire l'objet de la perception. De plus, le fait de fixer notre attention sur l'expérience perceptive en altérerait le caractère selon certains. Mais selon Searle, cela n'implique pas que l'expérience n'a pas été présente tout au long de la perception. Même si nous détournons notre attention des conditions de satisfaction de l'expérience vers l'expérience elle-même, l'expérience était bien présente avant que nous détournions notre attention.

Les expériences perceptives existent vraiment, elles sont intentionnelles, elles ont un contenu intentionnel de type propositionnel, elles ont une direction d'ajustement esprit-monde. Ces caractéristiques sont similaires à celles d'autres états intentionnels, dont les croyances. Mais il y a également plusieurs différences entre les expériences perceptives et les autres états intentionnels.

Nous pouvons avoir des croyances ou des désirs inconscients. Ce qui n'est pas le cas pour les expériences perceptives. Ces dernières sont des événements mentaux conscients.

De plus, l'expérience perceptive est liée à ses conditions de satisfaction d'une façon qui est différente des autres états intentionnels. L'expérience perceptive, contrairement aux croyances et aux désirs ne fait pas que représenter l'objet, mais est une expérience directe de l'objet, elle y donne directement accès.

« L'expérience a quelque chose de direct, d'immédiat et d'involontaire qui n'est pas le fait de la croyance que je pourrais avoir relativement à l'objet absent ».<sup>36</sup>

Searle désignera donc les expériences perceptives comme étant des présentations, plutôt que des représentations. Les présentations étant un sous-ensemble des représentations. Les contenus des expériences perceptives sont le contenu intentionnel de la perception, au niveau ontologique, alors que les propositions sont le contenu intentionnel des croyances et des désirs. La thèse de l'existence des expériences perceptives ajoute par conséquent quelque chose au monde, elle a une portée empirique. Son apport se situe en ce qu'elle nous dit comment le contenu de nos perceptions se réalise dans notre vie consciente.

Une autre distinction concerne le caractère aspectuel de l'expérience perceptive. Comme dans le cas de la croyance, ou la représentation de l'objet

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 60.

intentionnel se fait toujours sous un certain aspect, dans le cas de la perception également, nous percevons selon un certain point de vue, selon un certain aspect. La différence réside dans le fait que la perception perçoit uniquement certains aspects de la chose perçue en vertu des traits physiques de l'objet ainsi que des spécificités physiologiques de nos appareils perceptifs. Alors que dans le cas de la croyance et du désir, je peux me représenter l'objet sous un aspect ou un autre, indépendamment des traits physiques de l'objet. L'aspect sous lequel un objet est représenté ou présenté n'est pas quelque chose qui s'intercale entre nous et l'objet. Nous percevons tout de même directement l'objet.

La perception n'est pas quelque chose d'isolé. Elle n'est pas pure. Entre autres, elle est étroitement liée au langage. En effet, lorsque nous percevons nous sommes soumis à certains facteurs d'ordre temporel, entre autres l'attente. Si nous nous attendons à voir telle chose, nous allons la reconnaître plus rapidement. Ces facteurs d'ordre temporel sont difficilement possibles sans la maîtrise du langage. Les capacités linguistiques jouent donc un rôle important au niveau de la perception. L'arrière-plan dont il a été question précédemment joue également un rôle. Un grand nombre de perceptions ne serait pas possible sans lui. L'arrière-plan contient un grand nombre de pratiques culturelles, dont le mode de transmission est souvent linguistique encore une fois, qui influencent la façon, ou l'aspect selon lequel nous allons percevoir les objets et les choses. L'intentionnalité de la perception est donc influencée par un grand nombre de facteurs. De plus, les croyances et désirs influencent également la perception. Par

exemple, si je désire telle chose, je risque de l'apercevoir beaucoup plus rapidement si elle advient. La perception est, de façon similaire, influencée par le réseau, dont il a également été question au chapitre précédent. Cette relation entre la perception, le réseau et l'arrière-plan mérite que nous nous y attardions.

Il y a certains types de relation entre le réseau et l'arrière-plan de l'intentionnalité et le caractère de l'expérience visuelle qui causent problème. Tout d'abord, pour les mêmes stimuli optiques, différentes croyances causent différentes expériences visuelles munies de conditions de satisfaction différentes. Ainsi, je regarde devant moi une voiture, et je crois qu'il s'agit d'une voiture de marque X. Je l'appréhende donc comme une voiture de cette marque, et je m'attends à ce qu'elle soit de cette marque. Vous, en regardant la même voiture, croyez qu'il s'agit d'une voiture de marque Y. Vous vous attendez donc à ce que ce soit une voiture de cette marque, en fonction de la croyance que vous avez. Par conséquent, un même stimulus, la même voiture, cause différentes expériences visuelles (puisque les conditions de satisfaction de nos expériences ne sont pas les mêmes).

D'autre part, le contenu des croyances peut être en contradiction avec le contenu des expériences visuelles. Le cas de la grosseur de la lune est un bon exemple (exemple de Searle). La grandeur de la lune à l'horizon paraît plus grande qu'en plein ciel. Pourtant, malgré deux expériences visuelles différentes, je ne suis pas porté à croire quelle est effectivement plus grande à l'horizon que



dans le ciel. Les mêmes croyances coexistent avec différentes expériences visuelles.

Un problème que rencontre la thèse de Searle est le problème du particulier. Nous avons vu qu'il est possible de décrire l'expérience perceptive de tel objet. Par exemple, l'expérience visuelle de cette table. Le problème du particulier est le suivant. Quand est-il de l'expérience visuelle d'une table en particulier, qui aurait été préalablement identifiée par le percevant ? Les conditions de satisfaction de l'expérience visuelle de la table particulière auront comme condition supplémentaire que l'expérience ait été causé par la présence de la table particulière. Le problème est : Comment cette condition supplémentaire figure-t-elle dans le contenu intentionnel de la perception ? Imaginons une situation où il y a une terre jumelle. Sur la terre jumelle, Jean jumeau voit sa femme Sophie jumelle. Sur la terre, Jean voit sa femme Sophie. Les deux expériences visuelles sont qualitativement identiques. Alors qu'il appartient au contenu de satisfaction de chacune des expériences que Jean et Jean jumeau ne voient pas qu'une femme quelconque, mais qu'ils voient leur propre femme. Comment des expériences visuelles qualitativement identiques peuvent-elles avoir des conditions particulières de satisfaction différentes. Pour répondre à ce problème, nous devons nous rappeler trois choses. Premièrement, le réseau et l'arrière-plan affectent les conditions de satisfaction de l'état intentionnel. Deuxièmement, la causalité intentionnelle est toujours intérieure aux conditions de satisfaction. Troisièmement, les relations des agents avec leurs états

intentionnels, leur réseau et leur arrière-plan sont des relations indexicales. Les contenus intentionnels ne déterminent pas leurs conditions de satisfaction de façon isolée. Elles sont intégrées au réseau et autres capacités non représentatives. Les contenus intentionnels ne pourraient avoir les conditions de satisfaction qu'ils ont s'ils n'étaient pas liés au réseau et à l'arrière-plan. De plus, il ne faut pas perdre de vue que la relation causale est également intentionnelle. Elle fait partie du contenu intentionnel, et n'est pas extérieur à l'expérience perceptive. Finalement, chacune de nos expériences perceptives est indexicale, au sens où l'ensemble de nos expériences sont nos propres expériences. Elles se réfèrent à notre réseau, à notre arrière-plan et elles sont perçues avec notre appareil visuel...etc. L'intentionnalité de la perception peut cibler des objets particuliers puisqu'une représentation peut avoir pour propriété interne de faire référence à d'autres propriétés du réseau. L'expérience perceptive de Jean, sa femme Sophie, fait référence à la Sophie ayant été préalablement identifiée comme telle par Jean. Cette identification préalable fait partie de certaines caractéristiques de son propre réseau et arrière-plan. Les conditions de satisfaction de l'expérience visuelle de Sophie, considérée comme sa femme en particulier font donc référence à son arrière-plan et réseau. De plus, les éléments de son réseau se rapportent indexicalement à lui-même. Ses expériences et ses souvenirs (dont celui de sa femme Sophie), sont les siens propres. Finalement, certaines choses sont simplement connues, sans qu'elles aient besoin d'être présentées ou représentées. Ces choses font partie de l'arrière-plan. Cette explication du problème du particulier n'implique pas pour autant que deux personnes ne puissent avoir

chacun une expérience différente de l'autre ayant les mêmes conditions de satisfaction. Examinons maintenant d'autres problèmes liés à la thèse de l'intentionnalité de la perception et du réalisme naïf.

L'ajout du caractère intentionnel aux conditions de satisfaction de la perception cause problème pour certains auteurs. Selon Fred Dretske<sup>37</sup>, le contenu intentionnel de l'expérience perceptive n'est pas nécessaire. Il est d'accord pour dire que notre expérience perceptive doit être causée par l'état de choses perçues, mais selon lui une simple théorie de la causalité devrait être suffisante pour expliquer la perception. Alors que pour Searle, les objets matériels ne peuvent être les objets d'expériences perceptives que si l'expérience perceptive a un contenu intentionnel. Pour Searle, puisque le contenu intentionnel est représentatif, il est nécessaire pour que l'expérience perceptive soit satisfaite. Alors que pour Dretske, contrairement aux actes de discours, les expériences perceptives n'ont pas besoin de ce type de contenu représentatif. Par exemple, si je vois ma voiture jaune, il n'est pas question de représentation pour qu'il soit le cas que ce soit ma voiture que je perçois. Il s'agit simplement que ce soit ma voiture, et non la vôtre qui soit à l'autre bout de la chaîne causale. L'utilité d'intégrer l'intentionnalité dans le contenu de l'expérience complique peut-être l'explication de la perception, comme le pense Dretske, par contre cela a l'avantage de nous permettre d'éviter certains arguments d'ordre sceptique comme nous allons à présent le voir.

---

<sup>37</sup> Smith, B., (ed.) *John Searle*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 2003

L'argument d'ordre sceptique concerne le réalisme naïf proposé dans l'explication de la perception. Il ne serait pas possible d'avoir une connaissance du monde sur la base de nos perceptions. Et ce parce qu'il n'existe pas de point de vue neutre entre notre expérience et l'objet du monde à partir duquel nous pourrions examiner la relation causale entre les deux. Nous ne voyons la table que parce que cette table est la cause de notre expérience visuelle, mais comment pourrions nous savoir si la table est vraiment la cause de notre expérience. Nous devons inférer que notre expérience a bien été causée par l'objet. Mais cette inférence ne peut être justifiée puisqu'il n'existe aucun moyen de la vérifier étant donné que les seules données dont j'ai accès sont celles de mes sens. Pour Searle, le problème de cet argument concerne l'inférence. Pour lui, lorsque je vois la voiture, je ne fais pas d'inférences, seulement je la vois. Le fait de savoir que la table a causé mon expérience dérive du fait que je la vois, et non l'inverse. La clé est de comprendre que pour Searle la relation causale n'est pas indépendante de l'expérience perceptive. Au contraire, elle fait partie des conditions de satisfaction de l'expérience. Il s'agit du caractère sui-référentiel de l'expérience et de la causalité de type intentionnelle qui sont caractéristiques du contenu intentionnel de l'expérience.

## L'action

L'appareil conceptuel sur l'intentionnalité développé jusqu'à présent est plutôt impressionnant. Searle utilise cet appareil pour tenter d'établir des liens entre les intentions et les actions. Une croyance est satisfaite quand l'état de choses représenté existe, un désir est satisfait quand l'état de choses survient, de même mon intention sera satisfaite quand l'action représentée par le contenu de l'intention est exécutée. Comme formulation provisoire de l'action intentionnelle, nous dirons qu'une action intentionnelle est la réalisation des conditions de satisfaction d'une intention.

Il y a toutefois des différences entre les actions intentionnelles et les autres états intentionnels. Entre autres, l'intention a des conditions sur le contenu propositionnel. De plus, l'action désigne les conditions de satisfaction des intentions, alors que nous n'avons pas pareil mot pour désigner les conditions de satisfaction des croyances et des désirs.

De plus, il y a un rapport plus étroit entre les conditions de satisfaction et l'intention, qu'entre les croyances, désirs et leurs propres conditions de satisfaction. En effet, il y a un grand nombre de choses que nous ne croyons pas être mais qui sont. De même il y a un grand nombre de choses que nous ne désirons pas mais qui surviennent. Alors que, en ce qui concerne les intentions, il ne peut y avoir d'action sans intention. Il y a beaucoup d'états de choses sans

croyances ou désirs leur correspondant, mais il n'y a pas, en général, d'action intentionnelle sans intention correspondante.

Un événement représenté par le contenu de mon intention, c'est-à-dire une action, doit arriver de la manière souhaitée. Ce qui n'est pas le cas avec les croyances et les désirs. Je peux croire que votre couleur préférée est le bleu, et ma croyance sera vraie si et seulement si votre couleur préférée est le bleu indépendamment de la raison pour laquelle cette couleur est votre couleur préférée. De façon similaire, si je désire faire un voyage en Europe, mon désir sera satisfait si et seulement si je vais en Europe, peu importe la façon dont cela se produira, ou encore des moyens utilisés à cette fin. Alors que pour l'intention, l'action doit arriver de la bonne façon. Si par exemple j'ai l'intention de devenir riche, mon intention sera satisfaite seulement si je deviens riche. Mais cela ne doit pas arriver de quelconques façons. Je dois devenir riche suite à mon intention. Par exemple, si j'hérite de la fortune d'un oncle que je n'ai jamais connu, alors mon intention de devenir riche ne sera pas satisfaite. Alors que si je deviens riche parce que j'investis un certain montant d'argent, au bon moment et au bon endroit à la bourse par exemple, alors mon intention sera satisfaite. Et ce parce que mon intention de devenir riche a été satisfaite de la bonne façon, c'est-à-dire suite à mon action, qui faisait elle-même partie des conditions de satisfaction de mon intention. Si j'avais seulement désiré devenir riche, alors mon désir aurait été satisfait même si j'avais hérité, mais pour l'intention, la satisfaction de cette intention exige que l'action faisant partie des conditions de

satisfaction soit la cause de la satisfaction de l'intention. Searle nomme cet aspect la *sui-référentialité*, comme dans le cas de la perception. Nous allons voir cet aspect plus en détail dans la prochaine partie. Pour l'instant nous allons poursuivre l'explication de l'action en termes intentionnels.

Il y a deux types d'intentions. Celles qui sont formées préalablement à l'action et celles qui ne le sont pas. Il s'agit dans le premier cas d'une intention préalable, et dans le second cas d'une intention en action. Une intention préalable est une intention que nous formons préalablement à l'action. Ainsi, si j'ai l'intention d'aller déjeuner au restaurant demain midi, il s'agit d'une intention préalable que je forme avant d'effectuer l'action. Alors qu'en ce qui concerne l'intention en action, l'intention est dans l'action. Si par exemple, je décide soudainement de tourner à gauche en voiture. Je n'ai pas formé une intention préalable à l'action de tourner à gauche. Il n'en reste pas moins que cette action était intentionnelle. Nous dirons donc que l'intention était dans l'action. La forme linguistique d'une intention préalable est de la forme « j'ai l'intention de faire A plus tard », alors que la forme linguistique de l'intention en action est « je fais A maintenant ». La plupart des actions que nous effectuons ne sont pas effectuées à partir d'intentions préalables. Elles sont accomplies de façon spontanée. Dans les cas où nous avons une intention préalable, sa satisfaction implique que nous ayons également une intention en action. Quelques fois, nous pouvons former une intention préalable sans qu'en découle nécessairement une intention en action. Dans ce cas, notre intention préalable ne sera pas satisfaite.

Si je forme l'intention préalable d'aller déjeuner au restaurant demain, il sera nécessaire le moment venu que j'ai une intention en action pour satisfaire mon intention préalable et aller déjeuner au restaurant. L'intention préalable nécessite une intention en action pour être satisfaite. Alors qu'il n'est pas nécessaire qu'une intention en action implique une intention préalable pour être satisfaite. Toutes les actions intentionnelles ont une intention en action, mais toutes n'ont pas une intention préalable. D'une façon ou d'une autre, l'action et l'intention sont indissociables.

Nous avons vu que la perception contient une expérience perceptive. L'action également contient une expérience, il s'agit de l'expérience de l'action. Cela ne veut pas dire que nous accomplissions ces expériences de l'action, pas plus que nous voyons nos expériences visuelles. Dans certains cas bien particuliers, l'action peut se dissocier de l'expérience de l'action. Par exemple, un patient sous anesthésie auquel nous demandons de lever le bras aura l'expérience de l'action, mais n'effectuera pas l'action en tant que telle parce qu'on lui retient le bras. Ce cas est similaire à l'hallucination en ce qui concerne la perception. Ces cas sont intentionnels puisque le patient sous anesthésie sait ce qui doit être le cas pour que son action soit réussie. À l'opposé, quelqu'un pourrait induire le mouvement de mon bras avec une électrode, par stimulation. Dans ce cas, je n'aurais pas l'expérience de l'action, alors que le mouvement de lever le bras serait présent. Il y a mouvement du corps, mais pas d'action. Pour qu'il y ait expérience de l'action, et donc de l'action, il doit y avoir certains concepts comme



*essayer, réussir et échouer.*<sup>38</sup> Pour toute action intentionnelle consciente, il y a l'expérience d'accomplir cette action, et l'expérience a un contenu intentionnel. Pour toute expérience de l'action, cela implique que nous ayons conscience des conditions de succès de l'action que nous effectuons. À chaque instant, si quelqu'un me demande ce que je fais en ce moment, il est facile pour moi de répondre sans recourir à d'autres données ou observations. De façon analogue, il est facile pour moi de répondre à la question « que voyez-vous en ce moment ? ». Puisque toute expérience perceptive implique la connaissance des conditions de satisfaction également.

Nous devons à présent expliquer la relation entre les intentions préalables, les intentions en action et les actions. Le contenu intentionnel de l'expérience de l'action est identique à celui de l'intention en action. En termes intentionnels, l'expérience de l'action n'est rien d'autre que l'intention en action. La différence entre les deux termes est que l'expérience de l'action est une expérience consciente ayant un contenu intentionnel, alors que l'intention en action ne fait pas nécessairement partie d'une expérience consciente de l'action. Par exemple les cas où nous accomplissons des actions intentionnelles, sans avoir une expérience consciente de l'action. Il y a quatre éléments formant une action intentionnelle. Ces éléments ont une relation particulière entre eux. Il y a l'intention préalable, l'intention en action, le mouvement du corps et finalement l'action. Nous devons montrer quelle relation ont ces notions entre elles. Pour

---

<sup>38</sup> Pour plus d'information sur les tentatives, voir D. Vanderveken, *Attitudes, tentatives et actions, principes de la raison pratique*

réaliser ce projet, nous allons identifier ce que les descriptions de ces termes représentent. L'action contient deux composantes, l'expérience de l'action et le mouvement du corps. Comme nous l'avons dit précédemment, le contenu intentionnel de l'expérience de l'action et de l'intention en action est identiques. L'action non-verbale<sup>39</sup> englobe deux choses :

1. L'intention en action
2. Le mouvement du corps

Le contenu intentionnel de l'intention préalable est, quant à lui, très différent de celui de l'intention en action. Alors que l'intention préalable a comme contenu l'ensemble de l'action, y compris l'intention en action, le contenu de l'intention en action (non-verbale) a comme contenu le mouvement du corps. Par transitivité, l'intention préalable a aussi comme contenu le mouvement du corps. Une autre différence concerne le mode de représentation ou de présentation selon le cas. En effet nous dirons, dans le cas de l'intention préalable quelle **représente** l'ensemble de l'action. Alors que pour ce qui est de l'intention en action (non-verbale), elle **présente** le mouvement du corps et non l'ensemble de l'action. Donc l'objet intentionnel de l'intention préalable est l'action totale, alors que l'objet intentionnel de l'intention en action est le mouvement du corps. De plus, l'intention en action est beaucoup plus déterminée que l'intention préalable. L'intention préalable doit être plus vague, tel un plan incomplet<sup>40</sup>, qui permettra à l'intention de s'ajuster, étant donné qu'elle dure dans le temps, pour faciliter son

---

<sup>39</sup> Nous allons voir plus loin les cas où l'action n'inclut pas de mouvement du corps.

<sup>40</sup> Pour une discussion plus approfondie de la notion de plan, et de la façon dont nous procédons pour exécuter une intention préalable, voir Bratman, M., 1987, *Intention, Plans, and Practical Reason*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

exécution. Alors que l'intention en action est plus déterminée puisqu'elle nécessite pour être satisfaite d'être effectuée d'une certaine manière, c'est-à-dire à une certaine vitesse, d'une certaine durée, à un certain endroit... La relation entre l'intention préalable, l'intention en action, le mouvement du corps et l'action peut être présenté de la façon suivante :

**Intention préalable cause → action { intention en action cause → mouvement du corps }**

« Ainsi l'intention préalable cause l'intention en action. Par transitivité de la causalité intentionnelle, l'intention préalable représente et cause l'action entière, alors que l'intention en action représente et cause seule le mouvement du corps ».<sup>41</sup>

L'intention préalable n'est pas essentielle à l'action intentionnelle. Il y a plusieurs actions intentionnelles que nous accomplissons sans que nous ayons formé une intention préalable de les effectuer.

Les actions complexes sont, quant à elles, plus difficiles à analyser. Toutefois, comme nous allons le voir à présent, elles s'intègrent plutôt bien à la théorie intentionnelle présentée jusqu'à présent. Il sera question dans cette partie des actions complexes, de la relation qu'elles ont entre elles, de l'effet accordéon et des intentions de base.

---

<sup>41</sup> *L'Intentionnalité, essai de philosophie des états mentaux* p. 120.

Tout d'abord, qu'est-ce qu'une action complexe ? Les actions intentionnelles examinées jusqu'à présent avaient la forme « je fais A », ou encore « je tente de faire A ». Pour ce qui est des actions complexes, les conditions de satisfaction n'incluent pas seulement un mouvement du corps, mais également d'autres composantes, que nous rendrons explicites en utilisant la relation « moyen-fin ». Ainsi la forme d'une action complexe est « je tente de faire A, au moyen de X ». La relation « moyen-fin » unit les différentes composantes à l'intérieur de l'action intentionnelle complexe. Dans le cas des intentions complexes, l'imposition de conditions de satisfaction ne se limite pas aux mouvements physiques. Nous nous servons, en tant qu'êtres humains des mouvements physiques pour viser quelque chose d'autre qui n'est pas relié à priori au mouvement lui-même.

L'effet accordéon provient, quant à lui, des actions complexes. Nous nommons l'effet accordéon les événements reliés à l'action complexe, qui ne sont pas, à proprement parler, des actions intentionnelles. Par exemple, nous avons l'action complexe suivante. (De Searle) Gavrilo Princip assassine l'archiduc François-Ferdinand à Sarajevo. Pour réaliser ce projet, il appuie sur la détente, fait feu, tire sur l'archiduc, le tue, frappe l'Autriche et venge la Serbie. À cette action complexe et intentionnelle correspondent un grand nombre d'événements qui ne sont pas intentionnels. Entre autres, cela ruina la saison estivale de Lord Grey, mit Guillaume II en colère et déclencha la seconde guerre mondiale. D'un autre côté, il y a le fait qu'il se produisit chez Princip des excitations neuronales et

la contraction de certains muscles, tout comme le mouvement d'une grande quantité d'air. Tous ces événements ne sont pas intentionnels, mais font partie de ce que l'on appelle l'effet accordéon.

En ce qui concerne les actions de base, elles sont les actions qui ont été souvent répétées, qui sont devenues un automatisme. Ainsi, quelqu'un habitué à la bicyclette aura des gestes fluides et automatiques, c'est-à-dire des actions de bases. Alors qu'un débutant dirigera toute son attention sur les mouvements à effectuer, il sera hésitant et ses mouvements ne paraîtront pas automatiques.

Ayant présenté la thèse de Searle à propos des actions intentionnelles,<sup>42</sup> nous allons maintenant examiner quelques subtilités de la théorie de l'action intentionnelle. Des critiques seront présentées au troisième chapitre.

Tout d'abord, pour Searle, une action peut être intentionnelle selon une description, et inintentionnelle selon une autre. Comment est-ce possible ? Une action peut avoir le même objet intentionnel, mais avoir des composantes intentionnelles différentes. C'est-à-dire, certaines choses font partie des conditions de satisfaction d'une intention, et d'autre non. Pierre peut par exemple saluer son ami Jean dans la rue. Saluer Jean fait partie des conditions de satisfaction de son intention en action. Or il s'avère que Pierre s'est trompé et qu'il s'agit plutôt d'un collègue de travail, Yvon, que Pierre n'aime pas vraiment.

---

<sup>42</sup> Sauf pour la sui-référentialité que nous allons présenter dans quelques instants.

Nous ne pouvons pas dire que Jean a salué intentionnellement Yvon, puisque cela ne faisait pas partie des conditions de satisfaction de son action intentionnelle. Dans ce cas, nous dirons que l'intention en action de Jean n'a pas été exécutée.

Il y a également les cas où l'action n'inclut pas de mouvement du corps. Pour Searle, l'abstention, c'est-à-dire l'absence de mouvement du corps, peut également faire partie des conditions de satisfaction d'une action intentionnelle. Le fait, par exemple, d'arrêter de bouger si on me le demande est une action intentionnelle si bien sûr j'arrête parce qu'on me l'a demandé.

De plus, ce n'est pas parce que l'on sait que quelque chose résultera de notre action que nous voulons que cette chose arrive. Si, par exemple, je décide de bombarder une ville quelconque pour tuer des soldats ennemis, et que j'anticipe qu'il est certain que ce faisant je tuerai une dizaine d'innocents, nous ne pouvons pas dire que tuer des innocents était intentionnel. Pourquoi ? Parce que tuer des innocents ne faisait pas partie des conditions de satisfaction de mon intention. Autre conséquence de ce fait, il n'y a aucun rapport entre intentionnalité et responsabilité. Nous tenons des gens responsables de chose qu'ils n'ont pas fait intentionnellement, comme causer un accident suite à un comportement dangereux et imprudent sur la route. Alors que nous ne tenons pas de gens responsables pour certaines choses qu'ils ont fait intentionnellement. Si quelqu'un me force à signer un contrat sous la menace d'un pistolet, nous

pouvons dire que j'ai signé le contrat intentionnellement, mais je ne serai pas considéré comme responsable devant la loi.

Pour quelle raison y a-t-il un rapport si étroit entre les intentions et les actions ? La raison est qu'à chaque action intentionnelle correspond une intention en action. L'intention en action est une composante de toute action intentionnelle. Nous avons vu que les actions ne sont pas nécessairement causées par des intentions préalables. Par contre, les actions intentionnelles contiennent nécessairement une intention en action. L'intention en action cause le mouvement du corps, qui est contenu dans ses conditions de satisfaction. L'intention en action et le mouvement du corps sont l'action.

#### La sui-référencialité des conditions de satisfaction

Comme nous avons pu le voir précédemment, il y a une différence entre d'une part perception, intention et action intentionnelle, et d'autre part croyance, désir ainsi que plusieurs autres états intentionnels concernant l'exigence des conditions de satisfaction. Il appartient aux conditions de satisfaction de l'expérience visuelle, que celle-ci soit causée par l'objet faisant partie des conditions de satisfaction, c'est-à-dire par la chose perçue elle-même. Nous dirons que les conditions de satisfaction de l'expérience visuelle a un aspect sui-référentiel. Les conditions de satisfaction de l'expérience perceptive n'exige pas seulement que l'état de choses du monde existe, mais qu'il soit nécessairement

cause de l'expérience. De façon similaire, il appartient aux conditions de satisfaction de l'intention en action, que celle-ci soit causée par cette intention. Ce n'est pas une simple théorie de la causalité qui est en cause ici. Mais plutôt le fait que ce caractère sui-référentiel de l'expérience perceptive et de l'action intentionnelle s'intègre dans son contenu intentionnel. La perception et l'action sont les formes premières de l'intentionnalité puisque cette relation causale sui-référentielle relie directement l'organisme à l'environnement. Comme nous l'avons vu, pour ce qui est de la perception et l'action non-verbale il n'y a pas simple représentation des conditions de satisfaction, mais il y a plutôt une présentation directe des conditions de satisfaction. En spécifiant les conditions de satisfaction de l'expérience visuelle, nous faisons référence à l'expérience elle-même. L'expérience fait donc partie de ses propres conditions de satisfaction. Par conséquent, le contenu intentionnel de l'expérience exige non seulement qu'il y ait un état de choses dans le monde qui correspond à l'expérience, mais que l'expérience soit causée par lui. Ces faits concernant la sui-référentialité des conditions de satisfaction s'intègre dans le contenu intentionnel de l'expérience. Comme nous avons vu, le contenu intentionnel de l'expérience détermine selon quelles conditions est satisfaite une expérience visuelle, quelles conditions doivent prévaloir pour qu'elle soit véridique. Le type particulier de causalité impliquée au niveau des états intentionnels fait en sorte qu'il ne suffit pas que le monde soit de telle façon, mais qu'il soit en plus la cause du fait que j'aie cette expérience visuelle. L'expérience visuelle fait partie de ses propres conditions de



satisfaction. La perception est donc une transaction intentionnelle et causale entre l'esprit et le monde.

Les actions intentionnelles possèdent également ce type de sui-référentialité. Lorsque nous exécutons une intention, cette intention doit exercer un rôle causal sur l'action. Si ce rapport causal est supprimé, il ne s'agit plus vraiment d'une exécution de l'intention. Si j'ai l'intention de terminer l'écriture de ce texte aujourd'hui, il faut entre autres que ce texte soit effectivement terminé aujourd'hui. Mais ce n'est pas tout. Pour que mon intention soit satisfaite, l'action de terminer ce texte doit être causée par mon intention. Le texte ne doit pas être terminé pour une toute autre raison, mais bien suite à mon intention. Si quelqu'un était passé derrière moi et avait terminé le texte pour moi, nous ne pourrions pas affirmer que j'ai exécuté mon intention, puisque l'action de terminer le texte n'a pas été causée par mon intention. Cet exemple démontre que l'intention préalable est sui-référentielle, mais il en est de même pour l'intention en action. Si je lève spontanément le bras, cela doit être le fait de mon intention en action, en non de l'utilisation d'électrode sur une fibre musculaire qui aurait fait lever mon bras.

« L'intention en action, comme l'intention préalable, est sui-référentielle au sens où son contenu intentionnel détermine qu'elle n'est satisfaite que si c'est elle qui a causé l'événement qui constitue sa condition de satisfaction ».<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> I. *Intentionnalité, essai de philosophie des états mentaux* p. 118.

Mon intention en action de lever le bras sera satisfaite si cette intention en action est ce qui cause la levée de mon bras, et non une force extérieure.

La sui-référentialité ne se situe pas au niveau du contenu propositionnel de l'acte intentionnel comme Searle l'a déjà envisagé. Plutôt, elle se situe au niveau des conditions de satisfaction.<sup>44</sup> Si la sui-référentialité est dans le contenu de l'acte intentionnel, elle n'est pas analysable logiquement. Lorsque nous percevons un objet, nous ne percevons pas la causalité comme faisant partie du contenu de l'expérience perceptive. Nous avons conscience du fait que l'objet cause une expérience perceptive, mais la causalité n'est pas vue. L'objet est vu. Et il s'agit d'une caractéristique de ses conditions de satisfaction qu'il soit la cause de la perception pour que celle-ci soit vraie.

Pour Searle, la notion de sui-référence causale de certaines variétés d'intentionnalité est fondamentale. Elle lui permettra ultérieurement de résoudre certains problèmes philosophiques importants et persistants.

### Les actions collectives

Voyons maintenant comment Searle applique les caractéristiques de l'action intentionnelle aux actions collectives. Dans l'article *Collective Intentions*

---

<sup>44</sup> Vanderveken, D. " Searle on Meaning and action ", p. 5

*and Actions*, il propose trois idées : une intuition, une notation et une présupposition.

L'intuition est la suivante :

« Les intentions collectives sont un phénomène primitif qui ne peut être analysé comme étant seulement la somme d'intentions individuelles ».<sup>45</sup>

Pour Searle, il est évident qu'il y a des comportements collectifs intentionnels qui sont différents des comportements individuels intentionnels. Par contre, il semble plus problématique de dire que les comportements collectifs ne sont pas analysable en termes de comportement individuel, et que les intentions collectives ne sont pas réductibles aux intentions individuelles. Il y a trois thèses qui précisent cette intuition.

La première thèse est qu'il y a vraiment un comportement collectif intentionnel, qui n'est pas identique à une somme d'actions individuelles intentionnelles. Pour Searle, les comportements collectifs sont dominants, ils sont une forme primitive de vie animale. Nous pouvons voir que les actions collectives sont différentes de la somme d'actions individuelles avec deux exemples (de Searle). En premier lieu, imaginons plusieurs personnes assises dans un parc. Il commence à pleuvoir et soudainement toutes les personnes se lèvent et vont directement sous un chapiteau. Leur intention peut s'exprimer par la proposition suivante : « Je cours sous le chapiteau ». Imaginons maintenant un

---

<sup>45</sup> Searle, J., " Collective intentions and actions ", in P. Cohen *et al.* *Intentions in communication*.

groupe de personnes, dans le même parc, convergeant en cas de pluie vers le même chapiteau. Mais cette fois, ils font partie d'un ballet extérieur. Leur comportement est identique au comportement des gens dans le cas précédent, nous ne pouvons pas différencier leur comportement d'un point de vue extérieur. Par contre, au niveau interne ils sont différents. Dans le premier cas, nous avons vu que l'intention est indépendante des intentions des autres personnes : Chacun a pour intention de courir sous le chapiteau ». Alors que dans le deuxième cas, bien qu'identique d'un point de vue extérieur, l'action est en fait une action collective de la forme suivante : « Chacun a pour intention que nous allions ensemble vers le chapiteau ». Un deuxième exemple se présente par le fait que souvent les intentions individuelles dérivées des intentions collectives ont un contenu différent de l'intention collective. Par exemple, nous avons l'intention collective suivante : « Nous faisons un gâteau ». Le contenu de nos intentions individuelles est différent de l'intention collective car nous effectuons chacun une partie de cette intention collective. Par exemple, le contenu de mon intention individuelle sera : « Je mélange les œufs, en tant que partie de notre intention collective ».

La deuxième thèse est la suivante :

« Les intentions collectives ne peuvent pas être analysées en termes de groupe d'intentions individuelles, même les intentions individuelles auxquelles nous ajoutons des croyances, incluant des croyances collectives, à propos des intentions des autres membres du groupe ».<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Ibid.

Pour certains philosophes, les intentions collectives peuvent être réduites à un groupe d'intentions individuelles ainsi qu'un groupe de croyances, plus spécialement des croyances mutuelles. Searle nous présente l'exemple de Tuomela et Miller (1988). Voici comment il se présente. En premier lieu, A a l'intention de faire sa part de X. Ensuite, A croit que les autres membres du groupe vont au moins tenter de faire leur part de X. Finalement, A croit qu'il y a une croyance mutuelle entre les membres du groupe à l'effet que les autres membres du groupe vont au moins tenter de faire X. Pour Searle, cet exemple est classique puisqu'il tente de réduire les intentions collectives à des intentions individuelles ajoutées de croyances. Mais pour lui cet exemple n'est pas bon puisqu'il est facile de voir qu'un membre d'un groupe peut satisfaire ces exigences tout en ayant pas d'intention collective. Voici le contre-exemple de Searle. Imaginons un groupe d'étudiants acceptant la théorie de la main invisible d'Adam Smith. Ils croient tous qu'en poursuivant leurs propres intérêts de façon égoïste ils aideront l'humanité. Ils ont l'intention de faire leur part en aidant l'humanité, en poursuivant leur intérêt de façon égoïste. De plus, ils ont tous une croyance à l'effet que les autres membres du groupe feront de même. Voyons maintenant comment un membre du groupe peut satisfaire les exigences de l'exemple de Tuomela et Miller, sans pour autant avoir une intention collective. Tout d'abord, A a l'intention de poursuivre ses intérêts de façon égoïste, sans égard à personne, et ainsi faire sa part et aider l'humanité. Ensuite, A croit que les autres membres du groupe vont aussi poursuivre leurs intérêts égoïstes et ainsi aider l'humanité. Finalement, étant donné qu'A sait que tous ont étudié au même

institut économique, il croit qu'il y a une croyance mutuelle selon laquelle chacun poursuivra ses propres intérêts, et que cela sera bénéfique à l'humanité. Selon Searle, nous voyons clairement avec cet exemple que A satisfait les conditions de Tuomela et Miller, mais que A n'a aucune intention collective. Il y a même une idéologie qu'il et son groupe accepte, à l'effet qu'il n'existe aucune intention collective. La raison pour laquelle les intentions collectives ne se réduisent pas à des intentions individuelles est que la notion d'intention collective implique la notion de coopération. Searle admet toutefois qu'il y a certains problèmes avec les intentions collectives. Pour lui, lorsque l'on parle d'intention collective nous devons respecter deux conditions. En premier lieu, cela doit être cohérent avec le fait que la société est composée uniquement d'individus, il n'y a donc aucune conscience de groupe. Deuxièmement, cela doit être cohérent avec le fait que les intentions individuelles doivent être indépendantes du fait que l'individu se trompe ou pas. Cela s'applique également aux intentions collectives. Cela nous mène à la troisième thèse.

La troisième thèse est la suivante :

« La thèse selon laquelle les intentions collectives sont une forme primitive de l'intentionnalité, qui n'est pas réductible aux intentions collectives additionnées de croyances, est cohérente avec les deux contraintes précédentes ».<sup>47</sup>

Voyons maintenant ce qu'il en est de la notation. Dans cette partie, Searle nous propose une structure formelle des intentions collectives. Il débute par nous

---

<sup>47</sup> Ibid.

rappeler la structure formelle des intentions individuelles. Pour les intentions individuelles de base, il y a deux composantes. Une composante mentale, et une composante physique. La composante mentale cause et représente la composante physique. Parce que la forme de la causalité est intentionnelle, la composante mentale cause la façon physique de la représenter. Selon Searle, le problème avec les intentions collectives est comment peuvent-elles causer quoi que ce soit. En effet, étant donné qu'il n'y a rien d'autre que des actions individuelles, la causalité intentionnelle doit s'effectuer à travers elles. La clé de ce problème est de voir qu'en général, la relation « moyen-fin » qui est présente dans une action collective telle « Nous faisons de la sauce Hollandaise « au moyen de », je verse les ingrédients, tu les brasses... », doit s'accomplir dans les actions individuelles pour accomplir l'action collective. La relation est semblable à celle de l'action individuelle où nous disons, « j'ai fait feu, en appuyant sur la détente ». Il n'y a pas deux intentions, mais bien une seule. Il n'y a donc pas de problème à dire « Je verse les ingrédients afin que nous fassions ensemble de la sauce Hollandaise ». Il n'y a pas deux intentions mais bien une seule. Donc l'action individuelle fait partie de l'action collective.

Pour terminer, nous allons examiner la présupposition avancée par Searle. Searle tente de répondre à la question : Quelle sorte d'être sommes-nous pour être en mesure de former des intentions collectives? La réponse à cette question se trouve dans l'arrière-plan. Il y a des capacités et des phénomènes dans l'arrière-plan qui nous permettent d'avoir des intentions collectives. Il y a des

caractéristiques générales et dominantes de l'arrière-plan pour les comportements collectifs. L'une d'elles est ce que Searle nomme « le sens de l'autre ». Le sens de l'autre est une capacité pré-intentionnelle. Il est important de noter que ce sens de l'autre existe même s'il n'y a aucune intentionnalité collective. En fait, c'est plutôt l'intentionnalité collective qui présuppose un certain sens de l'autre pour pouvoir fonctionner. Voici la dernière thèse de Searle pour résumer cette proposition :

« L'intentionnalité collective présuppose une capacité de l'arrière plan, le sens de l'autre comme agent coopératif possible, c'est-à-dire cela présuppose un sens de l'autre plus fort que la simple présence d'un agent conscient, mais plutôt comme un membre potentiel d'une activité coopérative ».<sup>48</sup>

Ces trois points, l'intuition, la notation et la présupposition nous donne un portrait général de l'intentionnalité collective.

---

<sup>48</sup> Ibid.



## CHAPITRE III

### DIFFICULTÉS DE LA THÉORIE DE L'INTENTIONNALITÉ

La théorie de l'intentionnalité développée par Searle a la caractéristique d'adresser un grand nombre de sujets philosophiques, ce qui la rend vulnérable aux objections. De plus, Searle est considéré comme un philosophe plutôt direct dans son analyse. Autrement dit, il va droit au but, quitte à froisser quelques personnes dans sa façon de les critiquer et de répondre à leurs critiques.

« Il clarifie la problématique ainsi que les idées en cours avec désinvolture voire même un certain esprit de provocation qui séduisent ceux qui le comprennent et irritent ceux auxquels il s'oppose ».<sup>49</sup>

Nous avons choisi dans cette section de présenter brièvement quelques critiques concernant l'intentionnalité, ainsi que la réponse de Searle le cas échéant.

#### Le caractère logique de la causalité de la perception

Pour Searle, une perception visuelle doit être causée par un état de choses correspondant pour être véritable. De plus, nous avons une expérience visuelle, et elle doit être analysée en termes de son contenu propositionnel. Ainsi :

I- Jean voit un bateau.

---

<sup>49</sup> Vanderveken, D., "Présentation " in Searle with his replies, *Revue internationale de philosophie*, n. 216, 2001, p. 165

Cela ne peut être le cas que si Jean a une expérience visuelle qui a effectivement été causée par un certain bateau. De plus, (1) est dérivé, et doit être analysé de cette façon :

2- Jean voit qu'il y a là un bateau.

Donc Jean a un état intentionnel ayant le contenu propositionnel exprimé par la phrase « il y a là un bateau ». De plus, pour que (1) soit vrai, il doit y avoir une relation causale entre Jean et le bateau. Et cette relation est directement connue par Jean au moment de son expérience. Si (1) est vrai, cela est déterminé par le contenu propositionnel de (2). Et la vérité de (2) quant à elle requiert que Jean ait une expérience visuelle qui a le contenu propositionnel qu'elle a, que ce contenu propositionnel soit vrai et qu'il y ait la relation causale entre ce que voit Jean et le bateau. Selon *McCulloch*<sup>50</sup> il n'y a pas lieu d'identifier les conditions de satisfaction du contenu de l'expérience visuelle avec les conditions qui font que cette expérience en soit une vraie. Selon lui, le point de vue de Searle sur les conditions de satisfaction est de la forme *sujet-mode-contenu*. Searle s'intéresse surtout à la partie *contenu*, qui est exprimé par (2). Les conditions de satisfaction sont donc un état de choses faisant partie d'une réalité indépendante qui sont déterminées par le contenu de la phrase en question (2) et qui doivent être le cas pour que cette phrase soit satisfaite. Ce qui est important selon McCulloch, est de spécifier quelles conditions de satisfaction le contenu de la phrase détermine. Pour réaliser ce projet, nous devons déterminer deux choses. Tout d'abord, (a) quelles sont les conditions de satisfaction déterminées le contenu spécifié par la

---

<sup>50</sup> La critique de cet aspect de la théorie de l'intentionnalité provient de l'article de Gregory McCulloch, "Cause in perception :A note on Searle's intentionality".

phrase (2), mais aussi, (b) le contenu spécifié par la phrase est-il vrai ? Pour McCulloch le deuxième point cause problème. Nous devrions pouvoir répondre à cette question en regardant comment sont les choses avec Jean et son entourage au moment précis. La chose déterminée par le premier point (a) est de savoir ce que voit Jean s'il voit quelque chose. Alors que le deuxième point (b) concerne le fait de savoir si Jean voit quelque chose tout simplement. Pour Searle, ce qui doit être le cas pour que l'expérience soit vraie est spécifié par (a) puisqu'il est question de conditions de satisfaction. Jean ne peut avoir une expérience vraie que si les choses sont telles qu'elles lui semblent être. Mais le point de l'argumentation de McCulloch est de dire que ce que semblent être les choses doit aussi être lié causalement au comment sont les choses. Le comment les choses paraissent doit être relié au comment sont les choses. Le contenu spécifié par la phrase (2) peut être le même qu'il s'agisse d'une expérience véritable ou d'une hallucination. Dans le cas de l'hallucination, il semble que le bateau est présent, mais il ne l'est pas.

La réponse que Searle pourrait fournir à ce type d'argument est de dire que le contenu d'une hallucination est lié également au comment sont les choses, elle l'est seulement de façon fausse. Le contenu n'est pas le même que pour ce qui est d'une expérience visuelle vraie puisque dans ce cas, la relation de causalité allant de l'état de choses perçu à l'expérience visuelle fait partie des conditions de satisfaction de l'expérience visuelle. Il s'agit de la clause de sui-référentialité.

Une critique semblable est aussi adressée à Searle. Cette fois sous la forme d'une défense d'une conception transcendantale de l'intentionnalité.

Comme nous avons vu précédemment, un élément de sui-référence causale est inclus dans l'explication de l'action et de la perception. Cela fait partie du contenu des conditions de satisfaction de l'action que celle-ci soit causée par l'intention. La sui-référentialité permet à Searle de relier le contenu intentionnel au monde tel qu'il se présente. La relation causale fait partie des conditions de satisfaction de l'état intentionnel. Cette conception de la causalité est en réaction à celle de *Hume*, et non des *transcendalistes* tel Husserl. Searle maintient que la causalité intentionnelle est une sous-classe de la causalité plus générale. Nous agissons et percevons tous, nous avons donc une expérience directe de provoquer des changements dans le monde. La notion de cause est donc dérivée de quelque chose de plutôt primitif. La notion de cause présentée par Searle est différente de celle de Hume, comme nous l'avons déjà vue. La causalité n'est pas nécessairement inobservable, elle n'est pas basée sur des régularités universelles et finalement les relations causales ne sont pas opposées aux relations logiques. Ces arguments n'affectent cependant pas la dichotomie transcendaliste entre intentionnalité et causalité. Le problème est que le sens, les idées et les contenus intentionnels semblent appartenir à un monde complètement différent de celui des objets du monde naturel. L'argument de Searle est que l'objet, qui est la cause de la perception, est intrinsèquement ou logiquement plutôt qu'empiriquement, lié aux conditions de satisfaction de la perception. La cause de ma perception de la

table doit être la table. Cela fait partie des conditions de satisfaction du contenu intentionnel de ma perception. La relation de causalité intentionnelle implique donc un élément logique, et n'est pas purement empirique. Toutefois, la cause ne doit pas logiquement impliquer l'effet selon Hume. Searle est d'accord que le contenu intentionnel en tant que tel n'implique pas logiquement une cause particulière. L'expérience peut être une hallucination. La forme de l'argumentation transcendaliste est la même que le précédent. Searle affirme que le lien logique est entre la perception et ses conditions de satisfaction. Le transcendaliste se demande comment nous pouvons savoir si les conditions de satisfaction sont satisfaites. La relation de contingence entre cause et effet n'aurait pas été surpassée mais seulement repoussée plus loin, vers le caractère contingent des conditions qui font que l'événement perceptif en soit vraiment un.

#### La nature de la sui-référentialité de l'action

Plusieurs personnes se sont demandées si l'aspect sui-référentiel des conditions de satisfaction d'une action intentionnelle est un aspect de la phénoménologie de l'expérience d'avoir l'intention, ou encore si c'était son contenu intentionnel. Est-ce que la causalité sui-référentielle, comme condition de satisfaction du contenu intentionnel de l'action, appartient à ce qui est présenté dans l'expérience, ou bien cela concerne-t-il la façon dont elle est présentée ? Pour Searle, la causalité sui-référentielle appartient à la fois à la phénoménologie et aux conditions de satisfaction de l'action. Quand quelqu'un agit, il a l'expérience du

fait de provoquer des changements dans le monde, mais il n'a pas l'expérience directe de la causalité sui-référentielle. Son expérience n'est pas à propos de la causalité en elle-même, mais à propos de la propriété qu'a son action de provoquer quelque chose. Nous pouvons former une pensée de second ordre à propos de la nature causale de notre action, mais cette pensée ne fait pas partie de l'expérience d'agir courante. La causalité n'est pas un objet de l'expérience, elle fait plutôt partie du contenu mental.

#### Écart transcendantal entre intentionnalité et réalité

Pour Husserl, l'intentionnalité est un processus de constitution, un donneur de sens, et doit donc être différenciée de ce qui a reçu le sens, c'est-à-dire l'objet. Les choses physiques, les objets et les processus causaux ont besoin d'une intentionnalité transcendantale pour avoir un sens. Ils ne peuvent, sans circularité, être réduites à des choses physiques. Il y a donc un dualisme entre d'une part l'intentionnalité et d'autre part la nature et la causalité. Cette position est évidemment incompatible avec la théorie de l'intentionnalité de Searle. Rappelons, pour bien comprendre cet obstacle à la théorie de Searle la façon dont lui-même présente le lien entre les états intentionnels et la réalité. Ensuite, nous présenterons certains éléments en faveur de la théorie transcendantale. Pour Searle, l'intentionnalité a la propriété logique d'être à propos d'un objet. Chaque état intentionnel a un contenu intentionnel qui détermine les conditions de satisfaction de l'état. Et c'est à travers ce contenu intentionnel que l'objet est lié à

l'état intentionnel. Le langage et les phrases sont utilisés par les locuteurs pour représenter le sens qu'ils veulent exprimer et ainsi se lier à la réalité. Alors que les états intentionnels le font d'une autre façon. Nous n'utilisons pas les états intentionnels comme nous utilisons les phrases. Le contenu intentionnel des états détermine intrinsèquement leurs conditions de satisfaction. De plus, et ce point est important, lorsqu'il est question de l'approche transcendantaliste de l'intentionnalité, les états intentionnels sont liés empiriquement aux expériences psychologiques qu'ils contiennent. La perception, par exemple, implique l'expérience perceptive, même si ces deux notions sont différentes. La perception a un contenu propositionnel, mais elle a besoin également d'un état mental conscient, d'une expérience. L'expérience est le véhicule du contenu intentionnel. Les états intentionnels, par exemple, celui de la perception, sont reliés aux expériences, même si la relation n'est pas de nature logique. Le problème pour certains tenants de l'approche transcendantaliste<sup>51</sup> est le fait que l'objet soit référé comme satisfaisant un contenu intentionnel. Ce qui implique que ce n'est pas en vertu de son mode de réalisation qu'un état intentionnel réfère à un objet. Même si Searle fait une distinction entre, par exemple, perception et expérience perceptive, il affirme à certains endroits dans son livre<sup>52</sup> que les expériences perceptives elles-mêmes présentent un état de choses, alors que :

« Ce n'est pas l'expérience visuelle comme événement mental qui a des conditions de satisfaction, mais l'état perceptif qui possède ces propriétés logiques, et ce, non pas en vertu de l'expérience visuelle incluse dans la

---

<sup>51</sup> L'argumentation contre l'approche de Searle provient de l'article de David Thompson, "Intentionality and causality in John Searle."

<sup>52</sup> Il s'agit de son livre *L'intentionnalité*, entre autres à la page 46.

perception, mais plutôt en vertu de son contenu intentionnel ». <sup>53</sup> (Notre traduction)

Un contenu intentionnel peut, de par sa structure logique référer intrinsèquement à un objet, mais cela n'inclut pas le fait qu'une expérience perceptive soit liée intrinsèquement à l'objet. Et ce, puisque les expériences perceptives sont liées à leur contenu intentionnel de façon empirique seulement. Nous pouvons facilement imaginer le cas d'une créature non-humaine ayant le même contenu intentionnel réalisé dans une structure psychologique différente. Nous ne pouvons dire qu'il est impossible de décrire mon expérience visuelle sans dire de quoi elle est l'expérience. Une expérience n'est pas une expérience de quelque chose, elle est seulement une expérience. L'expérience est de quelque chose seulement lorsqu'elle a un contenu intentionnel. De plus, Searle affirme que les expériences perceptives acquièrent leur contenu intentionnel par ce qu'il appelle *réalisation*. Nous savons que les mots ont des conditions de satisfaction parce que nous les utilisons, nous leur imposons les conditions de satisfaction. Comment cela est-il possible pour ce qui est des processus psychologiques ? Comment ont-ils leur contenu intentionnel ? Nous ne pouvons pas utiliser nos processus psychologiques comme nous utilisons les phrases. Pour expliquer ce qu'il entend par *réalisation*, Searle aurait besoin d'un sujet transcendantal.<sup>54</sup> Searle n'a pas réussi à relier logique et psychologique, un préalable à leurs relations avec le monde physique. La relation entre l'état intentionnel et l'état psychologique (ou entre le transcendantal et l'empirique) reste mystérieuse.

---

<sup>53</sup> op.cit. 47

<sup>54</sup> Plus tard, dans *Rationality in action*, Searle postule l'existence d'un " soi ".



### La phénoménologie de l'action

Pour *Wakefield* et *Dreyfus* (1991), il n'y a pas nécessairement expérience de l'intention en action dans les actions spontanées et non délibératives tout au long de leurs déroulements. Pour Searle, pour qu'un mouvement du corps soit considéré comme une action, il doit y avoir une représentation du but de l'action tout au long de celle-ci. Cette représentation du but doit persister tout au long du mouvement du corps, et doit orienter sa progression. Il s'agit, comme nous l'avons présenté, de l'intention en action. Quand l'expérience de l'action est consciente, le sujet fait l'expérience de la relation causale entre l'intention en action et le mouvement du corps. C'est-à-dire que le mouvement du corps est causé par l'intention en action. De cette façon, les simples réflexes et l'induction de mouvement par électrochocs ne sont pas des actions intentionnelles puisqu'elles n'impliquent pas cette expérience de la relation causale entre le mouvement du corps et l'intention en action. L'action non-verbale, en elle-même, consiste en un mouvement du corps et en une intention en action, et l'intention en action cause le mouvement du corps tout au long de l'action. Cela nous permet de toujours être en mesure de répondre à la question, que faites vous en ce moment ? À chaque moment, nous savons ce que nous essayons de faire. *Wakefield* et *Dreyfus* affirment au contraire qu'il y a des actions qui sont effectuées sans qu'il y ait présence d'intention en action tout au long de leur déroulement.

Le fait que l'intention en action soit une caractéristique universelle de l'action non-verbale va contre l'intuition phénoménologique. En affirmant que l'intention en action existe tout au long de l'action, Searle a créé un critère qui surreprésente l'action. Plusieurs actions existent sans cet aspect de représentation du but de l'action tout au long de son exécution. Dans beaucoup de cas, lorsque nous agissons, la relation que nous avons avec le monde n'est pas celle que Searle décrit. Nous sommes souvent en relation avec le monde de façon organisée, orientée vers le but visé, sans qu'il y ait présence constante de représentation de ce que l'action vise à accomplir. Il y a par exemple la marche, se brosser les dents, conduire au travail...etc. Nous pouvons en pratique effectuer ces actions sans pour autant nous représenter le but de notre action, à moyen ou à long terme. Mais en principe, nous sommes toujours capable de dire ce que nous tentons de faire à l'instant présent. Nous sommes souvent surpris de s'apercevoir de l'action que nous étions en train d'effectuer lorsque, par exemple, nous avons été dérangés dans notre occupation. Ce type d'action semble représenter une part importante de celles que nous effectuons dans la vie quotidienne. Nous pouvons ainsi nous concentrer sur les actions plus inhabituelles ou importantes, qui exigent au contraire que nous ayons conscience du but de ces actions lorsque nous les accomplissons. Selon *Wakefield* et *Dreyfus*, nous pouvons avoir une intention préalable et, lors du moment d'exécuter l'action, il se peut que l'activité de notre corps fonctionne tout simplement pour accomplir le but préalablement établi sans qu'il y ait régulation de l'action par quoi que ce soit. De plus, notre système musculaire serait fait de telle sorte que lorsque nous avons une stimulation

perceptive, celui-ci serait un système de réponse entre deux moments, dans le but d'avoir une interaction optimale entre perception et action. Notre corps aurait appris certaines façons de répondre aux stimulations en fonction du contexte dans lesquels les stimulations surviennent. Les tendances du corps à répondre aux stimulations sont apprises, variées et peuvent s'adapter à différentes finalités. Ce type de système peut exister un certain temps sans qu'il soit nécessaire d'y inclure une réflexion préalable ou une mise à jour des représentations nécessaires à son fonctionnement. La représentation du but de l'action a tout de même un rôle important pour nos actions. En particulier celles qui sont nouvelles, complexes ou qui dévient du but fixé. Mais, selon les auteurs :

« Il est impressionnant d'observer comment sont "intelligentes" nos actions, même si elles n'incluent pas la médiation des représentations et intentions ».<sup>55</sup>

Il semble par conséquent que nous pouvons avoir l'expérience consciente de nous-mêmes comme agissant, tout en n'étant pas conscient de ce que nous essayons de faire. Cette description de *Wakefield* et *Dreyfus* est en conflit avec l'intuition de Searle lorsqu'il affirme que l'expérience d'agir contient une représentation de ce que nous sommes en train de faire, de l'intention en action. Pour Searle, lorsque nous faisons l'expérience de l'action, cela implique une conscience de ce que nous essayons de faire.

Searle pourrait répondre que dans les exemples cités précédemment, l'intention en action était présente, mais elle était inconsciente. Cependant,

---

<sup>55</sup> Lepore, E., and Gulick, R., (eds) *John Searle and his Critics*, P. 265.

l'expérience du fait que nous agissons provient de l'expérience de la relation causale entre l'intention en action et le mouvement du corps. Si l'intention en action est inconsciente, alors la causalité entre le mouvement du corps et l'intention en action ne peut pas être consciente. Il n'y a donc pas plus d'expérience de l'action. Pour *Wakefield* et *Dreyfus*, représentationalité et intentionnalité ne sont pas inséparables. Il existe des théories de l'intentionnalité non représentative. Il n'est pas surprenant que des actions ne contenant pas de représentation soient intentionnelles.

### L'expérience de l'action

Selon Searle, les arguments les plus puissants contre sa théorie de l'action viennent de *Brian O'Shaughnessy*. (1991) *O'Shaughnessy* est perplexe à propos du rôle de l'intention en action. Il n'est pas certain de sa signification. Rappelons que l'intention en action et l'intention préalable peuvent exister indépendamment l'une de l'autre. L'intention préalable cause l'intention en action. L'intention en action fait partie de l'action et cause le mouvement du corps dans le cas des actions non-verbales. Pour Searle, l'intention en action est le contenu intentionnel de l'action. Cela semble contradictoire avec certaines affirmations de sa part. Entre autres, que nous pouvons effectuer des actions intentionnelles sans avoir l'expérience consciente de les accomplir. Ainsi, l'intention en action peut exister sans aucune expérience de l'action. Dans ces cas, l'intention en action ne peut pas être le contenu intentionnel de l'action. Pour *O'Shaughnessy*, la distinction entre

intention en action et intention préalable n'est qu'une distinction entre des intentions ayant différentes propriétés temporelles. Il n'y a rien qui corresponde aux spécifications de l'intention en action. Si, par exemple, je forme aujourd'hui l'intention préalable de faire demain le trajet Montréal-Québec à bicyclette, le moment venu d'exécuter mon intention, qu'arrive-t-il avec mon intention préalable, expire-t-elle ? Alors que je suis à mi-chemin de la satisfaction de mon intention, j'ai toujours l'intention de faire le trajet à bicyclette. Et ce, jusqu'à ce que j'ai terminé ou échoué. L'intention que j'avais hier dure jusqu'à la satisfaction ou à l'échec de l'intention.

« Une intention ne cause pas une action comme un coup de pied fait bouger un ballon. Sa contribution causale n'expire pas à l'instant initial de son effet ».<sup>56</sup>

Selon *O'Shaughnessy*, nous devons également clarifier la notion d'expérience de l'action. Searle utilise ce terme pour désigner le contenu intentionnel de l'intention en action. Il y aurait deux types d'expériences. L'expérience, dans un premier temps, fait partie du contenu de la conscience. Ce sont les images, les émotions, les rêves...etc. Nous avons de la facilité à nous remémorer ces expériences, et nous avons directement conscience d'elles. D'autre part, l'expérience peut être comprise comme quelque chose de plus large et de plus insaisissable. Ce sont les événements psychologiques qui sont immédiatement accessibles à notre connaissance. Il s'agit essentiellement d'une sensation de contact. Nous pouvons avoir une sensation de contact (deuxième type d'expérience), sans avoir conscience de cette sensation (premier type

---

<sup>56</sup> Ibid. P. 273.

d'expérience). Lorsque nous agissons, il y a bien expérience de l'action. Il y a même deux expériences de l'action. Il y a l'expérience de l'action, et la conscience de cette expérience de l'action. Laquelle est présente lors de l'action non-verbale ? Pour *O'Shaughnessy*, il s'agit de la conscience de l'expérience. Pour Searle, il s'agit de l'expérience de l'action. Les deux auteurs sont d'accord sur le fait que lorsque nous agissons, il se produit un phénomène psychologique qui est particulier à l'action. Le mouvement du corps ne peut qu'être causé par l'expérience de l'action puisque la conscience de l'expérience n'a aucun pouvoir causal. Toutefois, il est possible d'être conscient de cette expérience. Donc, lorsque nous effectuons une action non-verbale, survient nécessairement une expérience de l'action. De façon différente, lorsque nous effectuons une action non-verbale, survient de façon seulement optionnelle une conscience de l'expérience de l'action. L'expérience de l'action, puisqu'elle cause le mouvement du corps doit nécessairement être présente dans toute action intentionnelle. Ce qui ne semble pas être le cas pour Searle, comme nous avons vu, l'expérience de l'action n'est pas présente lors de toutes les actions intentionnelles. Cela cause problème puisque Searle ne considère pas l'expérience de l'action comme étant une simple conscience de l'action, qui elle n'a pas de rôle causal. Searle ne fait aucune distinction entre les deux types d'expériences. Il se retrouve avec un phénomène hybride faisant partie de l'acte et causant le mouvement du corps et n'étant une expérience consciente avec un contenu intentionnel présent dans l'action que de façon optionnelle. De plus, pour Searle nous n'exécutons pas l'expérience de l'action. Ce n'est pas quelque chose

que nous faisons. Alors que pour *O'Shaughnessy*, l'expérience de l'action est un acte de la volonté. C'est pourquoi, plutôt que de décrire le phénomène comme étant une expérience de l'action, il préfère décrire l'expérience de l'action comme étant une tentative. L'expérience de l'action est une expérience d'essayer. Cela intègre la notion de conscience de l'expérience puisque nous sommes immédiatement conscient de nos tentatives. Elle ne fait pas qu'accompagner l'action, et l'action ne peut pas être présente sans elle. Il y a donc chez lui conscience de l'expérience et tentative plutôt qu'intention en action.

Searle rejette cette distinction entre expérience de l'action et conscience de l'expérience. Pour lui, l'expérience de l'action implique la notion de conscience. Alors qu'il accepte le fait que lors d'actions complexes, l'intention préalable peut subsister même après le début de l'action. De plus, il croit que la notion de tentative est un terme général pour qualifier les intentions en action. Par contre, nous pouvons tenter certaines choses qui n'impliquent pas de mouvements du corps. Comme tenter de se souvenir de quelque chose. La notion de tentative n'est pas exclusive aux actions non-verbales.

## CHAPITRE IV

### NATURALISATION DE L'INTENTIONNALITÉ

Un des problèmes les plus intéressants en philosophie de l'esprit est le problème du rapport entre le corps et l'esprit. Comme nous avons pu le voir tout au long de ce travail, en particulier lorsqu'il est question des reproches faits à Searle, il y a une relation explicite entre les phénomènes mentaux et la réalité physique dans l'analyse qu'il fait de l'intentionnalité. Il propose un naturalisme biologique pour expliquer les relations entre l'intentionnalité, qui est une caractéristique de la conscience, et le monde physique. Nous allons présenter quelques conceptions invraisemblables, selon Searle, de la relation entre le corps et l'esprit. Par la suite, nous allons présenter en quoi ces conceptions sont fausses et quelles solutions offre une conception naturaliste de la réalité mentale. Il sera question, plus précisément de la distinction entre ce qui est physique et ce qui est mental, de la notion de réduction, de la notion de causalité et finalement de la notion d'identité.

#### Conceptions invraisemblables



Plusieurs conceptions en philosophie et en science cognitive essaient de déprécier les phénomènes mentaux telles que les croyances, désirs et intentions. La conscience, l'intentionnalité et la subjectivité n'existeraient pas vraiment. Voici quelques exemples.

La conception matérialisme éliminativiste nie l'existence des états mentaux. Les croyances, les désirs et les autres états mentaux n'existent pas. La psychologie populaire est fausse. Nous avons l'impression d'avoir une conscience qui n'est pas physique, mais ce n'est qu'une impression. Les notions de désir, croyance et intention ne se réfèrent à rien de réel. Le langage nous trompe en nous laissant croire que nous avons ces choses. L'esprit n'est qu'un épiphénomène. Le problème avec ce type d'approche est que ce que nous pensons et ressentons ne semble pas être que pure spéculation. Une version plus modérée est le réductionniste. Dans ce cas, nos états mentaux ne peuvent être analysés qu'en référence à la production de nos comportements. La principale difficulté dans ce cas est qu'un robot pourrait avoir les mêmes comportements que nous, sans les états mentaux conscients l'accompagnant.

Suite aux nombreuses lacunes des diverses conceptions du matérialisme, une autre conception fut avancée, et encore largement défendue de nos jours, le fonctionnalisme. Les états mentaux n'auraient rien de spécifiquement mental. Ce qui rend ces événements mentaux, est le fait qu'ils ont une certaine fonction dans le comportement général de l'organisme. Les états mentaux se réduisent à

certaines relations causales qu'ils ont entre eux. Ils sont organisés en système ayant des entrées et des sorties leurs permettant de fonctionner. La notion de fonction des états mentaux est décrite en termes de relation causale réagissant aux stimuli extérieurs. Le fonctionnalisme est donc une théorie qui définit l'esprit uniquement en termes de relations causales des états mentaux. Le problème du fonctionnalisme est qu'il ne parvient pas, tout comme le matérialisme, à intégrer l'aspect qualitatif de notre vie mentale. Une machine peut avoir le même comportement et la même structure causale que quelqu'un ayant une douleur, sans pour autant ressentir cette douleur.<sup>57</sup>

Selon une autre théorie, la théorie de l'identité, nos états mentaux ne sont que des états du cerveau et du système nerveux central. Il y a identité entre les états mentaux et les états du cerveau. Tout état mental, tel que croire, désirer, espérer, aimer, éprouver de la douleur, est identique à un seul et unique état neurophysiologique du cerveau.

Il existe aussi une conception appelée l'intelligence artificielle forte. Nous avons des pensées et des sentiments parce que nous utilisons le bon programme et le bon substrat matériel. La conscience est le programme, et le cerveau le substrat matériel. Cette idée est le résultat d'une convergence entre la psychologie

---

<sup>57</sup> Un célèbre argument de Searle contre le fonctionnalisme est celui du chinese room argument, où il démontre que d'un point de vue extérieur nous ne pourrions pas différencier le comportement d'une machine et d'une personne traduisant le Chinois, bien que la machine n'ait aucune idée de la signification des symboles qu'elle manipule. Ce qui lui a d'ailleurs permis de constater que l'aspect sémantique n'est pas intrinsèque.

cognitive, la linguistique, l'informatique et l'intelligence artificielle. La conscience n'est rien d'autre qu'un ordinateur numérique.

Ainsi selon ces conceptions, lorsque nous parlons de nos événements mentaux, il ne s'agirait que d'une façon de parler. Un vocabulaire utile mais qui ne désigne aucun phénomène psychologique réel. Toutes ces conceptions visent à réduire les événements mentaux intérieurs et subjectifs à quelque chose d'objectif et de physique plutôt que de tenter de décrire leurs caractéristiques intrinsèques. Il y a un nœud commun à ces conceptions.

La conscience et ses caractéristiques ne sont pas importantes pour l'étude scientifique de l'esprit. La subjectivité de la conscience n'est pas nécessaire à une bonne compréhension de la cognition ou du langage. La science est objective, elle doit expliquer les phénomènes indépendamment des points de vue particuliers. Elle doit être objective puisqu'elle décrit une réalité qui est également objective. Le comportement intelligent et les relations causales constituent en quelque sorte l'essence du mental. Les seules choses qui existent sont en dernière analyse physiques, comme la science physique le conçoit. Nous allons à présent voir quelques caractéristiques générales de la conscience nécessaire à sa naturalisation.

Quelques caractéristiques de la conscience chez Searle

Pour Searle les phénomènes mentaux comme l'intentionnalité sont des choses qui existent réellement et qui sont irréductibles. Son but est de situer la conscience et l'intentionnalité au sein de notre conception scientifique du monde. La conscience est importante. Pour toute étude de l'esprit, la conscience est inévitable. Nous n'avons aucune idée du mental en dehors de notre idée de la conscience. La réalité n'est pas qu'objective, il y a aussi une partie qui est subjective. Le fait de considérer la réalité comme étant quelque chose d'uniquement objectif provient d'une confusion entre le sens épistémologique et ontologique de l'objectivité et la subjectivité. Épistémologiquement, l'accès à la conscience ne peut qu'être objectif. La façon d'amasser des connaissances à son sujet se fait de façon objective. Au sens épistémologique la conscience est objective. Je n'ai pas accès à ma conscience de la même façon que j'ai accès à la vôtre. Au plan ontologique cependant, la conscience conserve sa nature proprement subjective. Nous avons directement accès à notre conscience. Nous en faisons l'expérience directe. Le mode d'existence de la conscience est subjectif puisque nous en faisons l'expérience à la première personne. Les états mentaux sont toujours les états mentaux de quelqu'un. L'ontologie du mental étant subjective, c'est une erreur de supposer que la méthodologie de la science de l'esprit doit s'occuper uniquement du caractère objectif de la vie mentale. Il y a deux choses qui nous empêchent d'avoir une bonne compréhension de la relation entre le corps et l'esprit. Le préjugé philosophique qui nous fait supposer que le mental et le physique sont deux choses distinctes, comme nous allons le voir bientôt et notre ignorance des mécanismes du cerveau.

Quatre hypothèses fausses nuisent à une bonne compréhension de la conscience. Nous allons les examiner une par une et présenter la position de Searle sur chacune d'elles.

### La distinction entre physique et mental

Ce qui est physique et ce qui est mental nomme des choses mutuellement exclusives au niveau ontologique. Si une chose est physique, elle ne peut être également mentale. Et si une chose est mentale, elle ne peut pas être aussi physique. Si l'on considère que le monde est quelque chose de physique, où se situe la place du mental ? Une façon d'éviter ce problème est de supposer que l'on peut réduire l'aspect mental de la réalité au physique. Le mental est physique. Le mental en tant que mental n'existe pas.

Pour Searle, cette distinction naïve entre mental et physique est fausse et n'exprime pas vraiment une profonde distinction métaphysique. La conscience est bien une caractéristique du cerveau. Elle fait partie du monde physique. La conscience est un niveau à l'intérieur d'un système, une caractéristique du système biologique au même titre que la digestion, la croissance ou la sécrétion de bile. La plupart du temps, nous effectuons une distinction entre les caractéristiques de ce qui est physique, donc ce qui est objectif, quantitatif, non intentionnel, localisé dans l'espace... et ce qui est mental, c'est-à-dire ce qui est

subjectif, qualitatif, intentionnel... Ces distinctions ne sont pas aussi claires. Pour Searle, le monde fonctionne d'une telle façon qu'il y a certains processus biologiques qui sont qualitatif, subjectif et à la première personne. Nous devons par conséquent élargir notre notion de ce qui est physique pour y inclure sa composante mentale subjective. Il n'y a aucune raison *à priori* pour lesquelles un système physique tel que l'être humain n'aurait pas, de façon intrinsèque certains états qui sont qualitatifs, subjectifs et intentionnels.

### La notion de réduction

La notion de réduction n'est pas quelque chose de tout à fait clair en philosophie. Le modèle de réduction classique provient des sciences naturelles. Si je réduis A à B, ce que je démontre est que A n'est rien d'autre que B. Les objets peuvent être réduits aux molécules étant donné que les objets matériels ne sont rien d'autre que des collections de molécules. Donc, si je réduis la conscience à des processus neuronaux, la conscience n'est rien d'autre que des processus neuronaux. Nous découvrirons éventuellement que la conscience n'est rien d'autre que des transmissions synaptiques entre neurone ou encore un programme d'ordinateur.

Pour Searle, cette notion de réduction et de ce qui est réductible ou pas telle que présenté par les sciences naturelles n'est pas adéquate pour expliquer la nature de la relation entre le cerveau et la conscience. Nous devons, selon lui,

distinguer la réduction causale de la réduction ontologique. La science effectue des réductions ontologiques sur la base de réductions causales. Ainsi, le phénomène de type A est réductible au phénomène B si le comportement de A est causalement expliqué par le comportement de B. Par exemple, la solidité est causalement réductible au comportement des molécules. Le phénomène de type A est ontologiquement réductible au phénomène de type B si seulement A n'est rien d'autre que B. Les objets matériels ne sont rien d'autre que des collections de molécules. La solidité n'est rien d'autre qu'une certaine sorte de comportement de molécule. En ce qui concerne la conscience, nous pouvons effectuer une réduction causale, mais nous ne pouvons pas faire de réduction ontologique. La conscience s'explique entièrement en termes de comportement des neurones, mais elle n'est pas qu'un comportement de neurone. Pourquoi ne pouvons nous pas effectuer une réduction ontologique de la conscience ? L'objectif de posséder un concept tel que la conscience est de saisir la nature du niveau à la première personne, l'aspect subjectif du phénomène. Cet aspect est perdu si l'on redéfinit la conscience en terme objectif et au niveau de la troisième personne. La conscience est donc une caractéristique de surface d'une microstructure qu'est le cerveau. Elle est expliquée causalement par lui, mais ne se réduit pas à lui ontologiquement, elle n'est pas que lui. Cependant, la notion de réduction, même si elle n'est que causale ne démontre-t-elle pas que le phénomène en question est en vérité quelque chose d'autre ? Pour Searle, nous devons faire la distinction entre les réductions qui sont éliminatives et celles qui ne le sont pas. La réduction du couché de soleil à la rotation de la terre est éliminative puisque cela implique

que le couché de soleil n'était qu'apparence. Par contre la réduction de la solidité ne fonctionne pas de cette façon puisque cela ne démontre pas que les objets solides, par exemple, ne résistent pas réellement aux autres objets. Pourrions nous affirmer que la conscience est une illusion comme le coucher de soleil ? La réduction éliminative repose sur la distinction entre apparence et réalité. Nous ne pouvons pas affirmer que la conscience est une illusion comme le couché de soleil, puisqu'en ce qui concerne la conscience, l'apparence est la réalité.

#### La notion de causalité

Nous considérons généralement la causalité comme étant un type de relation entre deux événements ordonnés dans le temps. La cause précède l'effet. La plupart des relations causales concernent deux événements ordonnés dans le temps. Le cas classique est celui de la boule de billard qui en frappe une autre. La balle A est en mouvement au moment X et frappe la boule B, qui à son tour se déplace au moment Y. Dans plusieurs cas, la cause est simultanée à l'effet. Par exemple, les objets qui m'entourent exercent une certaine pression sur le sol, due à la force de gravité. Dans ce cas, la force de gravité n'est pas un événement distinct, bien qu'elle soit la cause du fait que les objets exercent une pression sur le sol. La force opère de façon continue.

Les cas de causalité simultanée fonctionnent habituellement de bas en haut. C'est-à-dire que des microphénomènes de bas niveau causent des macros



phénomènes de haut niveau. Par exemple, le fait que ma chaise supporte mon corps est expliqué causalement par le comportement de ses molécules. Ainsi, dans le cas qui nous intéresse le cerveau cause la conscience de façon continue. Il n'y a pas deux événements distincts. La cause et l'effet sont simultanés. De plus, le macro phénomène, la conscience, est causé par une microstructure, le cerveau.

### L'identité

L'identité semble ne pas être problématique. Chaque chose est identique avec elle-même et rien d'autre. La conscience est-elle identique aux processus neurologiques ? Pour Searle, la conscience étant à la première personne et les processus neurologiques à la troisième, il y a à la fois des caractéristiques biologiques et des propriétés phénoménologiques qui caractérisent les phénomènes conscients. Nous ne pouvons pas identifier un état mental à un processus neurophysiologique puisqu'en ce cas, nous perdons les propriétés phénoménales de l'état en question, c'est-à-dire sa subjectivité.

Ces précisions concernant la distinction entre le mental et le physique, la réduction, la causalité et l'identité nous permettent d'appréhender le naturalisme biologique que Searle propose. Il sera maintenant question de la place de la conscience dans le monde naturel.

### La conscience faisant partie de la nature

La conscience ne serait qu'une caractéristique biologique ordinaire du monde. Les phénomènes mentaux causent des phénomènes psychologiques. Les états mentaux sont causés par des phénomènes biologiques et sont causes à leur tour d'autres phénomènes psychologiques. Plus précisément, les états mentaux sont à la fois causés par les opérations du cerveau, et réalisés dans la structure du cerveau. Par exemple, l'expérience visuelle est causée par le fonctionnement du cerveau répondant à la stimulation optique, mais elle est en même temps réalisée dans la structure du cerveau. D'un côté, les états mentaux sont causés par des microphénomènes se situant au niveau du cerveau, et d'un autre côté, les états mentaux causent à leur tour d'autres phénomènes. Cette conception de la conscience découle de deux conceptions du monde bien établies. Il s'agit de la théorie atomique de la matière et la théorie biologique de l'évolution. Il faut situer la conscience par rapport à ces deux théories. Selon la théorie atomique de la matière, l'univers est constitué de phénomènes physiques très petits, des particules. Les particules s'organisent en de plus grands systèmes. Ainsi, les systèmes sont constitués de plusieurs particules qui sont fixées par des relations causales. Dans cette théorie, l'idée importante pour l'explication de la conscience est que les grands systèmes sont faits de plus petits systèmes, et qu'il est possible d'expliquer certains aspects des grands systèmes causalement, en faisant référence aux plus petits systèmes. Bien des choses de grosse taille peuvent s'expliquer par le comportement des plus petites. En ce qui concerne les principes de la biologie de l'évolution, nous savons que sur de longues périodes de temps, certains

organismes vivants évoluent selon des modalités particulières. En biologie de l'évolution, il y a deux niveaux d'explication. Un niveau fonctionnel, qui explique l'évolution des systèmes en faisant référence à leurs caractéristiques phénotypiques, et un niveau causal où nous expliquons de quelles façons l'organisme est en relation avec l'environnement. Un exemple de Searle montrera ces deux niveaux d'explication. La plante ne se tourne pas vers le soleil pour sa survie, mais parce qu'elle est prédisposée à le faire. Il s'agit de sa fonction. Il y a donc une explication fonctionnelle à ce mouvement de la plante. De façon semblable, la fonction de notre cœur est de pomper le sang. Pour ce qui est de l'explication causale, nous dirons que la structure biochimique de la plante, par exemple la sécrétion de l'auxine cause le fait que la plante se tourne vers le soleil. Il y a donc différents niveaux de description pour expliquer la relation entre la conscience et le monde naturel.

« Bref, la conscience, est un trait biologique du cerveau humain et de certains cerveaux animaux. Elle est causée par des processus neurobiologiques et fait autant partie de l'ordre biologique naturel que n'importe quel autre trait biologique tel que la photosynthèse, la digestion, la mitose ».<sup>58</sup>

La nature a sa propre structure, et la conscience en fait partie. Évidemment la conscience est un phénomène complexe. La pyramide de la complexité s'édifie au cours du temps et les phénomènes de grande envergure s'expliquent par les phénomènes de petite envergure. En quinze milliards d'années, nous sommes passés des quarks et électrons aux nucléons, aux atomes, aux molécules simples.

---

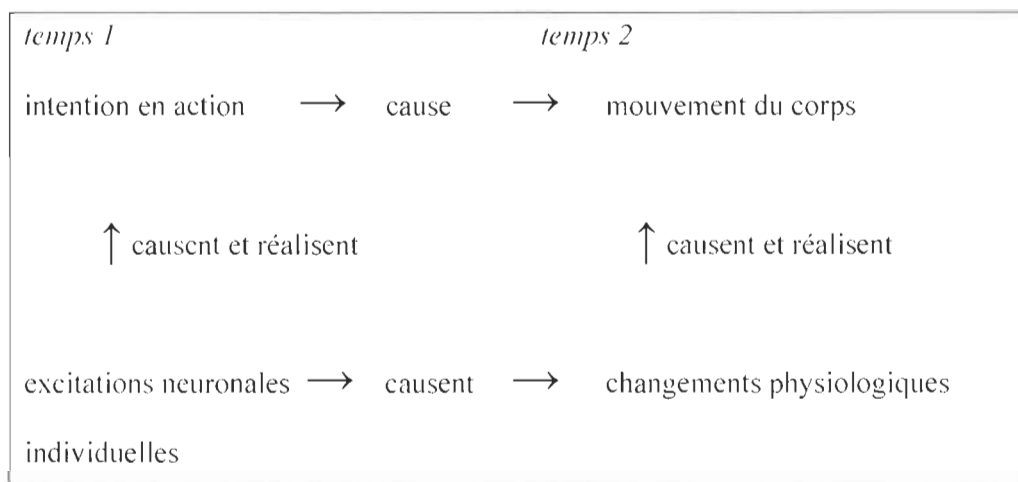
<sup>58</sup> Searle, J.R., La redécouverte de l'esprit, p.133.

aux biomolécules, aux cellules, aux systèmes et finalement aux organismes. Et certains de ces organismes ont évolué de telle sorte qu'il ait une conscience subjective.

Où se situe l'intentionnalité dans ce type d'explication ? Si le fait que mon bras se lève est entièrement causé par l'excitation neuronale, où se situe l'événement mental ? Il s'agit pour Searle, comme nous l'avons vu plus tôt, d'identifier les niveaux auxquels se produisent les phénomènes. Ainsi, dans le cas de l'action par exemple :

« Le mouvement du corps est causé par l'intention en action, même si l'intention en action et le mouvement du corps sont l'un comme l'autre causés par et réalisés dans une microstructure ».<sup>59</sup>

Voici de quelle façon Searle illustre ces différents niveaux de description :



<sup>59</sup> *L. Intentionnalité, essai de philosophie des états mentaux* p.318

Les états mentaux (intention en action) sont causés par des microphénomènes, l'excitation neuronale. Et ils causent à leur tour d'autres phénomènes, le mouvement du corps. La relation entre les états psychologiques et leurs actions sur le monde physique s'explique par la façon dont chacun est relié causalement à différents degrés de description. Il y a cependant un indéterminisme entre les temps 1 et 2. Dans la plupart des circonstances, nous aurions pu agir autrement.

La conscience est causée par une certaine activité neurologique selon une description de microsystèmes. La conscience est également une propriété du cerveau, selon une description faisant référence au macro système, c'est-à-dire le cerveau. L'intentionnalité s'intègre dans cette explication comme étant une caractéristique qu'a la conscience de se référer au monde extérieur.

#### Existe-t-il un libre arbitre ?

Cette naturalisation de l'intentionnalité et de la conscience semble rendre obsolète l'idée qu'il y a chez l'être humain un libre arbitre. En effet si ma conscience, en tant que processus de niveau supérieur, est causée par une microstructure biologique, comment puis-je être considéré comme libre d'effectuer des choix et de choisir le type d'action que je vais effectuer ? Searle ne répond pas directement à la question. Il affirme ne pas être en mesure de répondre au problème posé par l'existence ou non d'un libre arbitre. Toutefois, il croit que la science sera un jour en mesure de répondre à cette question. Pour

l'instant, nous devons selon lui présupposer l'existence d'un libre arbitre pour rendre compte de la rationalité de l'agent. Pour Searle, la rationalité humaine présuppose le libre arbitre. Ce ne sont pas toutes nos actions qui ont des conditions antécédentes qui sont causalement suffisantes pour déterminer nos actions. Lorsque nous sommes dans une situation où nous devons faire un choix, ou lorsque nous effectuons une action volontaire, nous devons présupposer la notion de liberté. Toutefois, nous comprenons les phénomènes naturels comme étant complètement déterminés. Nous avons d'un côté la croyance selon laquelle les phénomènes naturels telle la conscience doivent être déterminés, et d'autre part, lorsque nous tentons d'expliquer certains comportements nous semblons avoir une expérience d'agir librement qui est incompatible avec le fait d'effectuer un comportement déterminé d'avance. La conviction selon laquelle nous avons un libre arbitre est difficile à abandonner. Lorsque nous effectuons une action, les causes antécédentes de mon action, telle que les raisons, croyances et désirs ne semblent pas être causalement suffisantes pour déterminer l'action. Nous ressentons le fait que nous aurions pu agir différemment. Lorsque nous délibérons ou agissons, il semble y avoir un écart, ou une série d'écarts entre chacune des étapes de la délibération et de l'action qui nous permettent d'utiliser notre libre arbitre. Cet écart est une caractéristique de nos activités conscientes et volontaires. À chaque état conscient, le précédent ne semble pas suffisant à causer le prochain. Cet écart est entre les états conscients, et non entre les états conscients et les mouvements du corps. L'expérience consciente de l'écart nous procure la conviction de la liberté humaine. Les antécédents psychologiques à

l'action ne déterminent pas le cours de l'action. L'explication de l'action humaine n'est pas de la forme "A cause B", mais plutôt de la forme " une personne effectue l'acte A sur la base de la raison R ". D'où la nécessité de postuler l'existence d'un soi. Une caractéristique du processus décisionnel d'un agent agissant est ce que Searle nomme le soi. Il s'agit d'une entité purement formelle. L'explication rationnelle de l'action est de la forme " un soi S a performé l'action A, et en performant l'action A, S a agit sur la base de la raison R ". Ce qui est très différent de la forme "A cause B". Pour Searle, Un soi irréductible agit dans l'écart entre les états conscients sur la base de raisons qui ne sont pas causalement suffisantes pour expliquer le cours de l'action. Voici comment Searle pose le problème du libre arbitre à l'intérieur d'un cadre neurobiologique.

Est-ce que le libre arbitre est une caractéristique du monde ou est-il simplement une illusion ? S'il s'agit d'une vraie caractéristique du monde, alors il doit se refléter au niveau neurobiologique. Le libre arbitre doit être réalisé dans le cerveau. L'écart entre les états psychologiques qui a été évoqué plus haut doit également être présent dans le cerveau. Évidemment, il n'y a pas d'écart à proprement parler dans le cerveau. La question est donc de savoir si l'état du cerveau représenté par le moment T1 est suffisant causalement à déterminer l'état du cerveau en T2. S'il est suffisant, alors il n'y a pas de libre arbitre. Sinon, l'écart entre les deux états représente un moment de délibération pouvant être défini comme étant le libre arbitre. L'état neurophysiologique de mon cerveau

détermine la contraction de mes muscles lors d'une action, par conséquent la contraction de mes muscles est entièrement déterminée par mon processus neurologique. Nous savons que les états psychologiques antérieurs ne sont pas suffisant à causé les états subséquents. La question du libre arbitre est maintenant de savoir si le processus neurophysiologique consistant en mon expérience de libre arbitre est entièrement déterminée. Soit l'état du cerveau est suffisant à causer le libre arbitre, soit il ne l'est pas. S'il est suffisant, alors il n'y a pas de libre arbitre au niveau neurophysiologique. L'expérience du libre arbitre est une illusion puisque les processus neuronaux sont suffisant à déterminer les états subséquents du cerveau. Le libre arbitre est une illusion, un épiphénomène. Cette position est insatisfaisante pour Searle. Il est difficile de croire que l'évolution biologique de l'espèce humaine nous ait donné l'illusion de la liberté, sans qu'elle ait à jouer un rôle particulier eu égard à notre comportement. D'un autre côté, au contraire, tout comme les états psychologiques ne sont pas suffisant à causé les états ultérieurs, il y a également une absence de condition causales et suffisantes au niveau des neurones.

Jusqu'à maintenant, Searle affirme trois choses concernant l'existence d'un libre arbitre. Premièrement, l'état du cerveau au moment T1 n'est pas causalement suffisant pour déterminer l'état du cerveau en T2. Deuxièmement, le mouvement de l'état du cerveau en T1 vers l'état en T2 peut seulement être expliqué par certaines caractéristiques générales du système en entier, suite à l'opération d'un soi rationnel qui n'a rien de transcendantal. Troisièmement,



Toutes les caractéristiques du soi à chaque instant sont entièrement déterminées par l'état des neurones à cet instant. Il n'y a rien d'autre que les micro-éléments. L'état des neurones détermine l'état de conscience. Mais, chaque état de neurone/conscience n'est pas causalement suffisant pour le prochain. Le passage de l'un à l'autre des états est expliqué par un processus de pensée rationnel à l'état neurone/conscience initiale. En bref, à chaque moment l'état de conscience est fixé par le comportement des neurones, mais le passage d'un moment à l'autre n'est pas déterminé par le microsystème. Pour Searle, si le libre arbitre existe, ce doit être un phénomène qui opère dans le temps.

Pour que ces thèses soient éventuellement validées, la neurobiologie devra démontrer tout d'abord que la conscience, causée par les processus neuronaux, fonctionne causalement à ce qui a trait aux mouvements du corps. Par la suite, elle devra démontrer que le cerveau cause et maintient l'existence d'un soi conscient qui est en mesure d'effectuer des processus décisionnels rationnels et de les convertir en actions. Et finalement, la neurobiologie devra montrer que le cerveau est tel que le soi conscient est capable de prendre des décisions dans l'écart mentionné auparavant, et que ni les décisions ou actions ne sont déterminées à l'avance par des conditions causalement suffisantes. Au contraire, les décisions et les actions doivent être expliqués rationnellement par les raisons de l'agent pour agir.

La question la plus difficile est de démontrer que l'écart est réel au niveau neurobiologique. Un début de réponse consiste selon Searle à nous remémorer ce que nous connaissons déjà. Tout d'abord, nous savons que nos expériences de l'action contiennent à la fois indéterminisme et rationalité, et que la conscience est la forme que prennent ces caractéristiques. De plus, nous savons que la seule forme d'indéterminisme qui existe comme fait de la nature est la mécanique quantique. Mais, même si nous avons une explication quantique de la conscience, cela ne règle pas le problème puisque la notion de choix rationnel n'est pas la même chose que ce qui est aléatoire ou statistiquement probable ou improbable. De plus, l'indéterminisme au niveau micro peut expliquer l'indéterminisme du système au niveau macro, mais la caractéristique aléatoire au micro-niveau n'implique pas en soi la caractéristique aléatoire au niveau du système. En terminant, pour Searle nous devrions aborder la relation entre la mécanique quantique et la rationalité de la même façon que nous avons abordé la relation entre le cerveau et la conscience. Cette piste de solution pourra peut-être éventuellement clarifier l'expérience de la rationalité et du choix qui caractérisent nos actions.

#### La dépendance de l'intentionnalité sur la conscience

Pour Searle, l'intentionnalité est dépendante de la conscience. Comme nous avons pu le voir dans l'introduction, l'intentionnalité est un aspect de la conscience parmi plusieurs, bien qu'elle ait un caractère particulier en raison du

rôle qu'elle joue. Sans conscience, il n'y aurait pas d'intentionnalité. Seul un être ayant des états mentaux conscients peut avoir des états intentionnels. De plus, même les états mentaux intentionnels inconscients sont dépendants de la conscience. Nous allons voir comment Searle présente ce fait, ainsi que différents points de vue.

Une thèse que Searle défend est que seul un être pouvant avoir des états mentaux conscients peut avoir des états intentionnels tout court. Une seconde thèse est que chaque état intentionnel inconscient est en principe potentiellement conscient. Être potentiellement conscient signifie que l'état inconscient est, en principe accessible à la conscience. Autrement dit, il pourrait être conscient. Le fait que l'état mental soit possiblement conscient est une propriété psychologique de l'état conscient. Le fait que l'état mental soit un état intentionnel implique que l'état mental est possiblement psychologiquement conscient. En ce qui concerne l'intentionnalité inconsciente, cette dernière repose essentiellement sur des configurations neuro-physiologiques. Un problème est que l'intentionnalité, qu'elle soit consciente ou inconsciente, est aspectuelle. Il ne fait aucun sens de dire que les configurations neuro-physiologiques sont de façon similaire aspectuelles. Le seul fait liant les configurations neuro-physiologiques aux états intentionnels aspectuels est qu'un système, dans le cas qui nous intéresse le système neuro-physiologique, a la capacité causale de produire des états conscients qui ont un contenu aspectuel. Searle nomme cette propriété le *principe de connexion*. Chaque état intentionnel a un contenu aspectuel, il est dirigé vers

un objet seulement sous une description et non une autre. Quand un état mental est inconscient, il s'agit uniquement d'un état neuro-physiologique du cerveau. Les états inconscients seraient identiques (type et token) aux états mentaux. Seuls les états mentaux conscients sont intrinsèquement aspectuels. Il y a une asymétrie entre l'intentionnalité consciente et inconsciente. Les deux sont aspectuelles, bien que l'aspectualité de l'intentionnalité inconsciente soit dépendante de l'intentionnalité consciente, alors que l'aspectualité de l'intentionnalité consciente est intrinsèque. Kriegel<sup>60</sup> reconstruit l'argumentation de Searle, voulant que même l'intentionnalité inconsciente est potentiellement consciente et dépendante des états mentaux conscients :

P1-Les états mentaux inconscients sont intentionnels.

P2-L'intentionnalité requiert l'aspectualité.

C1-Par conséquent, les états mentaux inconscients sont aspectuels.

P3-Les états intentionnels inconscients ne sont pas intrinsèquement intentionnels.

C2-Par conséquent, l'aspectualité des états intentionnels inconscients est dérivée.

P4-L'aspectualité d'un état intentionnel inconscient peut être dérivée seulement du fait que si l'état en question était conscient, il serait intrinsèquement aspectuel.

<sup>60</sup> Kriegel, U., "Is Intentionality dependent upon Consciousness?" P. 277.

C3-Alors, l'aspectualité de l'état intentionnel inconscient dérive du fait que si l'état en question était conscient, il serait intrinsèquement aspectuel.

C4-Alors, c'est un fait que si l'état intentionnel inconscient était conscient, il serait intrinsèquement aspectuel. Par conséquent,

C5-C'est un fait que l'état intentionnel inconscient pourrait être conscient.

Il y a donc une asymétrie entre l'intentionnalité consciente et inconsciente. Cette asymétrie s'observe jusqu'au niveau de l'aspectualité. Les états intentionnels inconscients ont une aspectualité dérivée. Ils obtiennent leur aspectualité d'états intentionnels conscients leurs correspondant.

Il n'est pas nécessaire, par ailleurs, de faire correspondre les états intentionnels inconscients aux états intentionnels conscients pour démontrer la dépendance de l'intentionnalité à la conscience. C'est ce que propose *McGinn*<sup>61</sup>. Selon lui, l'intentionnalité des états mentaux inconscients est dérivée, de la même façon que l'intentionnalité des expressions linguistiques ou de l'encre sur le papier est également dérivée. L'intentionnalité du langage, de l'écriture et des états mentaux inconscients est dérivée puisque nous interprétons ces événements. Pour *McGinn*, seule l'intentionnalité des états mentaux conscients est intrinsèque. L'intentionnalité des états mentaux inconscients est une fiction. Il est mystérieux de croire que des états intérieurs inconscients pourraient être dirigés vers

---

<sup>61</sup> Dans "Consciousness and Content", (1988/1997), pp. 299-300.

l'extérieur. Il est toutefois d'accord avec Searle sur le fait qu'un monde sans conscience serait un monde sans intentionnalité.

La thèse de dépendance de l'intentionnalité sur la conscience est très forte. Le phénomène de l'intentionnalité dépend de l'existence de la conscience. Ce sont les états mentaux conscients qui transportent ou qui donnent naissance à l'intentionnalité. Pour Searle, les états mentaux inconscients dérivent leur intentionnalité des états mentaux conscients. L'absence d'états mentaux conscients implique l'absence d'intentionnalité.

Contrairement à ce que *Searle* propose, il y en a certains qui défendent ce que nous pourrions appeler l'assomption d'indépendance entre la conscience et l'intentionnalité. Ainsi le fait qu'un état mental est intentionnel n'implique aucun fait concernant la conscience. De façon similaire, le fait qu'un état mental soit conscient n'implique aucun fait concernant l'intentionnalité. Alors que pour *Searle*, l'unité de la conscience est importante. Il n'est pas possible d'analyser séparément conscience et intentionnalité.

La théorie de la représentation propose que l'état mental d'un sujet est conscient si et seulement si le sujet active certaines structures intentionnelles. Si un état mental est conscient, il doit nécessairement avoir un contenu intentionnel quelconque. De façon semblable, la théorie de la gestion d'ordre supérieur de la conscience affirme que si un état mental est conscient, alors cet état mental doit

être, lui-même, l'objet intentionnel d'un état intentionnel d'ordre supérieur. Ces deux théories tentent de réduire la conscience en termes d'intentionnalité.

## CONCLUSION

La théorie de l'intentionnalité de John Searle touche à de nombreux sujets philosophiques. Nous avons tenté, lors de ce travail, de présenter sa théorie de l'intentionnalité comme étant une synthèse de plusieurs idées. Nous avons montré lors de l'introduction comment John Searle incluait implicitement dans son analyse de l'intentionnalité une théorie de la vérité ainsi qu'une théorie de la réalité. Searle défend depuis longtemps un réalisme naïf, reposant sur un respect des faits de la science, des mathématiques et de la cognition humaine. La théorie correspondantiste de la vérité et le réalisme seraient des présuppositions essentielles à toute bonne philosophie. Pour Searle, contrairement à la tradition depuis *Descartes*, l'acquisition de connaissances n'est pas problématique. Nous avons également montré les liens qu'il y a entre l'intentionnalité et sa théorie sur les actes de discours. Ce qui nous a permis de présenter Searle comme se situant dans le prolongement de la tradition linguistique en philosophie, en particulier dans le prolongement de ses deux maîtres Oxoniens *Austin* et *Grice*. En affirmant que les unités premières de signification du langage sont les actes de discours comme les promesses, les assertions et les demandes, Searle a donné une toute nouvelle importance au langage ordinaire. Le langage est central pour sa philosophie, le concevant souvent comme étant un aspect de capacités psychologiques et neurobiologiques.



Dans le but de compléter ses investigations sur le langage et le discours, Searle a voulu élaborer une théorie de l'intentionnalité. Cela lui a permis de mieux comprendre les états mentaux, les actes mentaux et leurs influences dans le discours. Il a su démontrer comment les états mentaux fondamentaux avaient un caractère intrinsèquement intentionnel contrairement au langage qui l'est de façon dérivée seulement.

Un élément important de sa théorie fut de nous expliquer la particularité sui-référentielle de l'action, de la perception et du souvenir. Le fait que les conditions de satisfaction de ces actes intentionnels contiennent un aspect causal a permis de comprendre de nombreux problèmes philosophiques restés sans explication jusqu'à maintenant. De façon plus générale, un des grands accomplissements de la théorie de l'intentionnalité a été de nous présenter une théorie de la causalité qui était en rupture avec la conception traditionnelle *Humienne de la causalité*. Nous sommes alors en mesure de comprendre comment nous pouvons avoir une impression causale lorsque nous agissons dans le monde.

Le réseau et l'arrière-plan nous permettent également de comprendre nos états mentaux comme faisant partie d'un ensemble plus général de capacités. Cette conception holistique de nos états et actes intentionnels est intéressante, en particulier lorsqu'il est question de leur relation avec l'inconscient.

La distinction effectuée entre les intentions préalables et l'intention en action est éclairante pour expliquer les actions effectuées de façon spontanée. Nous étions peu enclins à considérer ces actions comme étant intentionnelles avant que Searle nous présente leurs relations avec l'intention préalable d'une part et avec le mouvement du corps d'autre part.

Nous avons présenté quelques critiques adressées à des éléments importants de la théorie de l'intentionnalité. Notamment en ce qui concerne la perception et l'action. Nous avons pu voir que le type de causalité impliqué dans la perception et l'action engendrent plusieurs critiques. Le fait de situer la causalité sui-référentielle à l'intérieur des conditions de satisfaction des actes intentionnels résoud certains problèmes. Nous avons pu voir également l'originalité de sa théorie de l'action intentionnelle et les critiques qu'elle suscite. En particulier la notion d'intention en action. Les arguments avancés contre l'intention en action étaient la plupart du temps basés sur un malentendu concernant l'utilisation de certains termes.

Comme nous l'avons mentionné au cours de ce travail, la théorie de l'intentionnalité contient de façon implicite une philosophie de l'esprit. Le but est de naturaliser l'intentionnalité, sans pour autant la réduire à des états cérébraux.

Cette tentative de naturaliser l'intentionnalité sera ultérieurement complétée avec la présentation plus élaborée de sa philosophie de l'esprit.<sup>62</sup>

L'apport de la théorie de l'intentionnalité est important dans la compréhension que nous avons de nous-même, comme être humain subjectif, à l'intérieur d'un monde physique qui est essentiellement objectif. Nous sommes en mesure de mieux comprendre comment nos états mentaux peuvent être dirigés vers ou à propos de choses physiques. Nous avons une meilleure idée de la façon selon laquelle se manifeste la relation causale qui les unit.

L'intentionnalité collective que nous avons présentée brièvement au deuxième chapitre permettra à Searle d'expliquer la réalité institutionnelle. Dans son livre *L'intentionnalité*, Searle se demande comment la réalité mentale, entre autres la conscience, l'intentionnalité et les autres phénomènes mentaux peuvent s'intégrer dans un monde qui consiste essentiellement en particules physiques agissant dans des champs de force. Dans *The construction of social reality*, Searle ajoutera à cette question la réalité sociale. C'est-à-dire le mariage, la monnaie, les gouvernements, la propriété...etc. Le balbutiement de sa théorie des actions collectives lui permettra de proposer une ontologie des faits sociaux et ce qu'ils contiennent. C'est-à-dire les faits institutionnels, leur mode d'existence, les fonctions que nous attribuons ainsi que les règles qui en découlent. Ainsi, Searle adopte une vision naturaliste de la société tout comme il l'a fait pour ce qui est de

---

<sup>62</sup> Sa philosophie de l'esprit sera présentée quelques années après la publication de son livre *L'intentionnalité*, dans *La redécouverte de l'esprit*.

la conscience. Toutefois cette attitude à l'égard des faits institutionnels n'est pas sans soulever de nombreux problèmes. Entre autres ceux qui sont présentés par Wittgenstein, en particulier l'argument concernant le langage privé.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, 2nd ed. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

## BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de John R. Searle

Searle, J.R., *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*,

Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Searle, J.R., *L'intentionnalité: Essai de Philosophie des*

*Etats Mentaux*, Paris: Les Editions de Minuit, 1985.

Searle, J.R., *Minds, Brains and Science*, The 1984 Reith Lectures, London:

British Broadcasting Corporation, 1984; Penguin Books,

1989; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

Searle, J.R., "Collective Intentions and Actions", in P. Cohen, J. Morgan and M.

E. Pollack (eds.) *Intentions in Communication*, Cambridge, Mass.: MIT Press,

Bradford Books, 1990.

Searle, J.R., *La redécouverte de l'esprit*, Paris: Editions

Gallimard, 1995.

Searle, J.R., *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press:

Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1995.

Searle, J.R., *Mind, Language and Society, Philosophy in the Real World*,

New York: Basic Books, 1998; London: Weidenfeld and

Nicholson, 1999.

Searle, J.R., *Consciousness and Language*,

Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Searle, J.R., *Mind, a Brief Introduction*, Oxford/New York: Oxford University

Press, 2004.

Searle, J.R., *Liberte et Neurobiologie*, Paris: Bernard Grasset, 2004.

#### Autres ouvrages

Dummett, M., *Les origines de la philosophie analytique*, Gallimard, NRF essais,

1991.

Fotion, N., *John Searle*, Princeton/Oxford:

Princeton University Press, 2000.

Lepore, E., and Gulick, R., (eds) *John Searle and his Critics*,

Oxford/Cambridge, Mass.: Blackwell, 1991.

Smith, B., (ed.) *John Searle*, Cambridge/New York: Cambridge University Press

2003.

Articles de revue

Bratman, Michael E., "Shared cooperative Activity", *The Philosophical Review*,  
Vol. 101, No. 2. ( apr. 1992), pp. 327-341.

Bratman, Michael E., " Shared intention", *Ethics*, Vol. 104, No. 1. (Oct., 1993),  
pp. 97-113.

Kriegel, U., "Is Intentionality dependent upon Consciousness?", *Philosophical  
Studies:An International Journal for Philosophy in the Analytic  
tradition*, Vol. 116, No. 3 (Dec., 2003), pp. 271-307.

McCulloch, G., "Cause in perception: A note on Searle's intentionality", *Analysis*,  
Vol.44, No. 4 (oct., 1984), pp. 203-205.

Mossel, B., "Action, control and sensations of acting", *Philosophical studies*  
(2005) 124: 129-180.

Thompson, D., "Intentionality and causality in John Searle", *Canadian journal of  
philosophy*, 16 :1 (1986 :Mar.) P. 83.

Vanderveken, D., " Présentation ", in *Searle with his replies* Revue internationale  
de philosophie, N. 216, P. 165-172, 2/2001

Vanderveken, D., "Attitudes, tentatives et actions", *Action rationalité et décision*,  
Londre :College Publications, P. 39 à 72.

Vanderveken, D., " Searle on Meaning and action ", in *Speech Acts, Mind and  
Social Reality Discussions with Searle*, Studies in Linguistics  
and Philosophy, Dordrecht, Kluwer, pp 141-161, 2002.